

الرسالة رقم: (١٧) ..... مجموع العلامة  
المجلة الكوراني

# المسلك المختار

في  
معرفة الصادر الأول  
وأحداث العالم بالاختيار

تأليف العلامة  
المجلة الكوراني

نُطبع محققاً على نسختين قطعتين

تخفيف وتعليق  
د. علي محمد زينو

دار اللباب



## بسم الله الرحمن الرحيم مقدمة التحقيق

الحمد لله الذي هدى الموفقين إلى سلوك «المسلك المختار»، وتجلّى فضله عليهم «في معرفة الصّادر» عن حكمته مما جرّت به الأقدار، فسلموا في «الأول» والآخِر من شؤونهم للواحد القهّار، ورأوا في بديع الخلق «وإحداثِ العالم» مظاهر العزّة والاعتدال، فوجّهوا وجوههم نحوّ بارئهم «بالاختيار»، واتّبَعوا سبيلَ إمام الأبرار وقُدوة الأخيار، سيدنا محمدٍ عليه صلواتُ الله وسلامُهُ ما تعاقَبَ الليلُ والنهار.

وبعد:

فهذه رسالةٌ عزيزةٌ من تراث العلامة الكبير بُرهان الدّين إبراهيم بن حسن الكورانيّ الشافعيّ، تفضّل الله عليه بالمغفرة، وأنعم عليه بالرحمة.

تندرج هذه الرسالة تحت ما يُعرَف عند كثيرٍ من الباحثين بـ «التصوّف الفلسفي»<sup>(١)</sup>؛ قد ناقشَ فيها الكورانيّ - رحمه الله - قضيتين فلسفيتين خاصّ في

---

(١) والمراد به: النظريات الفلسفية التي يحاول بها الصوفيون في وقت صحوهم تفسير - أو تعليل - ما يجدونه في وقت سكرتهم، أو في حالة وجدهم؛ حيث لم يقف الصوفية بعد القرن الثالث عند حد الكشف والشعور بالمواجد والأذواق في أحوالهم الصوفية، بل حاولوا أن يفسروا ما يدركون ويؤولوا ما يشعرون به، ويعلّلوا ما يتذوّقونه من تلك المعاني التي هي فوق طور العقل، فكانت نتيجة شرحهم وتفسيرهم وتعليلهم أن وضعوا نظرياتهم الفلسفية، عرفوا الكشف في أحوالهم فحاولوا أن يضعوا نظرية للكشف في صحوهم: أدركوا الوحدة في الكشف والتعدد في الصحو

لُجَّةٍ بَحْرِهِمَا الْفَلَّاسِفَةُ مِنْذُ الْقِدَمِ؛ هُمَا الصَّادِرُ الْأَوَّلُ عَنْ اللَّهِ تَعَالَى، وَالْاخْتِيَارُ مِنْهُ - سُبْحَانَهُ - فِي إِحْدَاثِ الْعَالَمِ وَخَلْقِ الْخَلْقِ؛ حَيْثُ أَطْنَبَ فِي الرَّدِّ عَلَى بَعْضِ رُؤْيِ الْفَلَّاسِفَةِ فِيهِمَا مَعْتَمِدًا عَلَى الْمَحَاكِمَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِنْ جِهَةٍ، وَعَلَى تَقَرِيرَاتِ أَكَابِرِ أَهْلِ التَّصَوُّفِ مِنْ جِهَةٍ ثَانِيَةٍ؛ مُحَاوِلًا جَهْدَهُ أَنْ يَذُبَّ عَنْ بَعْضِ كَلَامِ أَوْلَئِكَ الْأَكَابِرِ مَا قَدْ يُفْهَمُ خَطَأً مِنْهُ، وَيَجْعَلَ كَلَامَهُمْ مَتَّسِقًا بَعْضُهُ مَعَ بَعْضٍ؛ كُلُّ ذَلِكَ ضَمَّنَ سِيَاحَ صَارِمٍ مِنَ الْانْضِبَاطِ وَالْاِحْتِجَاجِ بِالْعَقِيدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَنُصُوصِ الْوَحْيَيْنِ، وَبِذَلِكَ يَتَّضِحُ مَا تَكَرَّرَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ هَذِهِ الرِّسَالَةِ وَغَيْرِهَا مِنْ مَوْاَلِفَاتِ الْكُورَانِي - رَحِمَهُ اللَّهُ - مِمَّا يُفِيدُ أَنَّ أَسْسَ الْمَعْرِفَةِ عِنْدَهُ ثَلَاثَةٌ هِيَ: الْوَحْيُ، وَالْعَقْلُ، وَالْكَشْفُ الصَّحِيحُ.

فَدَعَاهُمْ ذَلِكَ إِلَى تَفْسِيرِ مَعْنَى الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ، وَمَعْنَى الْحَقِّ وَالْخَلْقِ، وَمَعْنَى الْفَيْضِ وَالْإِتِّصَالِ، وَالْجَمْعِ وَالتَّفَرُّقِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ.

فَمَجْمُوعَةُ تَفْسِيرَاتِهِمْ لِمَظَاهِرِ الْحَيَاةِ الصُّوفِيَّةِ هِيَ الَّذِي نَعْنِيهِ بِفَلْسَفَتِهِمْ الَّتِي يُمَكِّنُنَا أَنْ نَلْخُصَّهَا فِي ثَلَاثِ نَظَرِيَّاتٍ: نَظَرِيَّتِهِمْ فِي طَبِيعَةِ الْوُجُودِ، نَظَرِيَّتِهِمْ فِي الْمَعْرِفَةِ، نَظَرِيَّتِهِمْ فِي الْإِنْسَانِ وَمَرْكَزِهِ فِي الْعَالَمِ وَمَوْقِفِهِ مِنَ اللَّهِ.

عَلَى أَنَّ مِنَ الصُّوفِيَّةِ الْمُتَأَخِّرِينَ مَنْ سَلَكَ مَسْلَكَ الْفَلَّاسِفَةِ مِنْ بَادِي الْأَمْرِ، فَكَانَتْ لَهُمْ وَجِهَاتٌ نَظَرُ فِلْسَفِيَّةٍ خَاصَّةٍ فِي طَبِيعَةِ الْوُجُودِ وَفِي الْإِنْسَانِ وَالْعَالَمِ، فَاسْتَعْمَلُوا الْمَنْهَجَ النَّظَرِيَّ الْفِلْسَفِيَّ وَأَسَالِيبَ الْفَلَّاسِفَةِ وَاصْطِلَاحَاتِهِمْ وَاسْتَدَلَّالَاتِهِمْ، ثُمَّ نَظَرُوا إِلَى التَّصَوُّفِ بِاعْتِبَارِهِ مَرَحَلَةً مُتَمِّمَةً لِمَذْهَبِهِمْ، كَمَا نَظَرَ الصُّوفِيَّةُ إِلَى الزَّهْدِ بِاعْتِبَارِهِ مَرَحَلَةً مُتَمِّمَةً لَطَرِيقَتِهِمْ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا النَّوعِ مِنَ الصُّوفِيَّةِ وَالنَّوعِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْأَوَّلِينَ يَضَعُونَ نَظَرِيَّاتِهِمْ الْفِلْسَفِيَّةَ فِي عَرْضِ تَأْوِيلِهِمْ وَتَفْسِيرِهِمْ لِمَا يَشَاهِدُونَهُ فِي أَحْوَالِهِمْ وَمَوَاجِدِهِمْ؛ أَمَّا الْآخَرُونَ فَيُلْجِئُونَ لِلْكَشْفِ وَالذَّوْقِ تَوْكِيدًا وَتَحْقِيقًا لِلنَّتَائِجِ الَّتِي يَصِلُونَ إِلَيْهَا بِالنَّظَرِ الْعَقْلِيِّ.

يُنْظَرُ: «التَّصَوُّفُ الْفِلْسَفِيُّ فِي الْإِسْلَامِ» لِلْبَاحِثِ أَبُو الْعَلَا عَفِيْفِي، مَجْلَةُ الرِّسَالَةِ، الْعَدَدُ (١٩٦)، بِنَايِخ: ١٩٣٧/٤/٥.



وقد كانت هذه الرسالة في الأصل إجابة على سؤال ورد المؤلف - رحمه الله - بطلب الجمع بين كلامين للشيخين محيي الدين ابن عربي و صدر الدين القونوي، فأجاب إجابة وافية نبه في مستهلها بواسطة نقول عديدة من كلام ابن عربي على مآخذ علوم أهل الله، ثم نقل عدداً من أقوال ابن عربي وتلميذه القونوي في القضية المسؤول عنها، ثم لخص ما ساقه من النقل عن الشيخين.

أعقب ذلك وصل في توجيه القول المسؤول عنه للشيخ محيي الدين بن عربي، وتممة في الرد على ابن سينا في قوله بامتناع صدور الكثرة من المبدأ الأول بلا واسطة، ثم وصل آخر في تصريح نصوص الشيخ محيي الدين ابن عربي بحدوث العالم، ومعنى كون العالم محدثاً، ثم أتى وصل جديد في الرد على من زعم أن حدوث العالم تعطيل للجود الإلهي، تلته تبصرة في علاقة العلة بالمعلول عند الفلاسفة، وتكملة في الاحتجاج لتأخر المعلول الأول عن الواجب تعالى تأخراً ذاتياً بالمعنى المراد عند المتكلمين، ثم تذكراً وتأييداً باعتراف ابن سينا بأن العقل لا يدرك الغيبات بل يقبلها بنور الإيمان، أتى بعد ذلك توجيه بيان المقبول من كلام الحكماء في معنى المعية، ثم تنبيهان لحقهما انعطاف وصل تضمن توجيه كلام آخر للشيخ محيي الدين ابن عربي، ثم وصل جديد في رد نسبة الجامي عدم المشيئة للإيجاد أزلاً إلى الصوفية، ثم ختم المؤلف هذه الرسالة بخاتمة أورد فيها حديثاً مسنداً تبركاً وذكرى، وترغيباً للمؤمن في الاتباع وبُشرى.

وقد جاد الله القدير اللطيف، على العبد الفقير الضعيف، بتحقيق هذه الرسالة عن نسختين خطيتين، إحداهما نسخة المصنف كتبها بنفسه، ورقم على طرتها إجازة منه لأحد الأفاضل بروايتها والإفادة بها. وهي النسخة المحفوظة في مكتبة

فيض الله باسطنبول تحت رقم (١١٧٤)، ورمزها (ف)، والنسخة الثانية نسخة مكتبة  
شسترتي بإيرلندا تحت رقم (٤٤٤٣)، ورمزها (ش).

غير أنه تبين جلياً أن المصنّف عادّ فزاد في رسالته هذه أشياء كثيرة  
تضمّنتها نسخة ثانية غير بعيدة العهد بحياته - رحمه الله - اعتمدتها مع نسخته  
في التحقيق؛ تلك الزيادات موجودة كلها في نسخ ثلاث أخرى غير مؤرّخة  
وقفت عليها - بحمد الله تعالى - واستفدت منها في حلّ مشكلات أسقاط  
وتصحيفات النسخة الثانية في عدد من مواضع هذه الرسالة العظيمة، فله  
الحمد على نعمة العميمة.

وهذه النسخ هي:

١ - نسخة عاطف أفندي ذات الرقم (٢٧٨٩).

٢ - ونسخة حميدية تحت رقم (١٤٤٠).

٣ - ونسخة رشيد أفندي تحت رقم (٩٩٦).

وكل هذه النسخ هي من محفوظات المكتبة السلিমانيّة باسطنبول.

والحمد لله رب العالمين

**المحقق**

\*\*\*

## [خطبة الرسالة]

### بسم الله الرحمن الرحيم

وبه إياه نستعين

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَسَلِّم

اللَّهُمَّ عَلِّمْنِي مَا يَنْفَعُنِي، وَتَقَبَّلْهُ مِنِّي آمِينَ

الحمد لله الغني بالذات عما سواه من العالمين، الجواد الرحيم العزيز الحكيم  
المقدم المؤخر الملك الحق المبين، وأشهد أن لا إله إلا الله القائل: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا  
لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، فنبه بهذه الإضافة على أن التكوين  
للأشياء ليس من أحديّة الذات، بل من أحديّة جمع الأسماء، فيها<sup>(١)</sup> ولها التصريف  
والإيجاد لكل ذي حركة أو سكون.

وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الفاتح الخاتم نبي الرحمة صاحب  
المقام المحمود الصادق الأمين، المخاطب بخطاب<sup>(٢)</sup>: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ  
الظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥] المنبّه على أن الظلّ والنفس الرحمانيّ ممدودٌ على الحقائق  
بحكم المشيئة والاختيار من النور ذي القوة المتين، ﷺ صلاة وسلاماً فائض<sup>(٣)</sup>

(١) في (ش): «فيها».

(٢) في (ش): «خطاب».

(٣) في (ف): «وتسليماً فائضاً».

البركات على الآفاق والأنفس من فضل الله الولي الحميد المنزل من المزن الماء المعين، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسانٍ وورثته حالاً وعلماء عدد خلق الله بدوام الله أحسن الخالقين.

أما بعد:

فإنك - أيها الناهض بهمة لطلب الكمال، حقق الله لك الآمال، وأيدك الله نور الأرض والسماء، تأييد عباده الأولياء، في عافية. آمين - قد ذكرتم في كتابكم المكرم ما فيه الطلب للجمع بين كلامي الشيخين: إمام المحققين، ولسان الموحدين، الشيخ محيي الدين محمد بن علي بن العربي الحاتمي قدس سره، وتلميذه الفرد المحقق المنقح، الشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق الرومي القونوي قدس سره، ونفعنا بهما وبعلومهما والمحبين. آمين؛ حيث قلتم:

\*\*\*

[السؤال الوارد في طلب الجمع بين كلامي الشَّيْخَيْن ابن عربيِّ والقُونَوِيِّ وجوابه]:

رأيتُ في كلام حَضْرَةِ الشَّيْخ ابن العربيِّ أنه ينسب إلى الجَهِل مَنْ يقول بأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، وحَضْرَةُ الشَّيْخ صدر الدين القُونَوِيُّ يقول: الحُكَمَاءُ أصابوا في هذا القول، إلا أنهم أخطؤوا في الذي صدر أولاً؛ فإنهم قالوا: الصَّادِرُ الأول هو العقل الأول، وليس كذلك! بل الصَّادِرُ أولاً هو الوجود العام.

فإن أحد الشَّيْخَيْن أنكر، والآخر صدَّق وأنكر شيئاً آخر! ومع هذا؛ الحُكَمَاءُ يقولون في الصَّادِرِ الأول: إنه من<sup>(١)</sup> الموجودات الخارجية، والوجودُ العامُّ ليس من الموجودات الخارجية.

نرجو من لطفكم وشفقتكم - وعلى حسبِ وعدكم - أن تُبينوا لنا، إما بالترجيح أو بالتوفيق ما الصوابُ عندكم؟ انتهى.

[صدرُ الجواب]:

فأقول - وبالله التوفيق، وبيده ملكوتُ التحقيق -:

الذي عندي أنه لا خلافَ بين الشَّيْخَيْن - نفعَ الله بهما - ويظهر ذلك بنقلِ نُصوصهما في هذا المعنى، والتنبيه على موافقتهما.

ولكني أحببتُ نقل كلام الشَّيْخ - قُدَّسَ سرُّه - في التنبيه على ما أخذ علوم أهلِ الله وخاصَّته قبلَ الشروع في المقصود، فأقولُ وبالله التوفيقُ الحكيمِ الودود:

(١) الحرفُ «من» ليس في (ف).

[من كلام ابن عربي في التنبيه على مأخذ علوم أهل الله]:

قال الشيخ محيي الدين - قُدَّسَ سرُّه - في الباب (١٧٢): لا علم إلا العلم المأخوذ عن الله، فهو العالم - شُبْحَانَهُ - وحده، والمُعَلَّمُ الذي لا يدخل على المتعلَّم منه فيما يأخذه عنه شبهة، ونحن المقلِّدون له، والذي عنده حق، فنحن في تقليدنا إياه - فيما أعلمنا به - أولى باسم «العلماء» من أصحاب النظر الفكري الذي قلده فيما أعطاهم، لا جَرَمَ أنهم لا يزالون مختلفين في العلم بالله والأنبياء؛ مع كثرتهم وتباعده ما بينهم من الأعصار، لا خلافَ بينهم في العلم بالله؛ لأنهم أخذوه عن الله، وكذلك أهل الله وخاصَّته، والمتأخِّرُ يُصدِّق المتقدم، ويشدُّ بعضُهم بعضاً، ولو لم يكن ثمة إلا هذا لكفى ووجب الأخذ عنهم<sup>(١)</sup>.

وقال في الباب الثاني: وما عندنا خلاف؛ فإنَّ الحقَّ الذي نأخذ العلومَ عنه بخُلُوِّ [القلب عن] الفكر والاستعداد لقبول الواردات هو الذي يُعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة، فنعرِفُ الحقائق على ما هي عليه، لا نمتري في شيء منها، فَمِنْ هُنَاكَ هو عِلْمُنَا، والحقُّ مُعَلِّمُنَا وَرِثَانًا نَبَوِيًّا محفوظاً معصوماً من الخلل والإجمال والظاهر. انتهى<sup>(٢)</sup>.

وقال في الباب (٣٠٨) [من الرمل]:

عَجَبِي مِنْ قَائِلٍ «كُن» لَعَدَمَ	والذي قِيلَ لَهُ لَمْ يَكُ ثُمَّ
ثُمَّ إِنْ كَانَ فَلَمْ قِيلَ لَهُ	لِيَكُنْ، وَالْكَوْنُ مَا لَا يَنْقَسِمُ
فَلَقَدْ أَبْطَلَ «كُن» قُدْرَةَ مَنْ	دَلَّ بِالْعَقْلِ عَلَيْهَا وَحَكَمَ

(١) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٢٩٠).

(٢) يُنظر: «الفتوحات المكية» (١/ ٥٦).

كَيْفَ لِلْعَقْلِ دَلِيلٌ وَالَّذِي  
فَنَجَاةُ النَّفْسِ فِي الشَّرْعِ، فَلَا  
واعتَصِمَ بِالشَّرْعِ فِي الْكَشْفِ فَقَدْ  
أَهْمِلَ الْفِكْرَ وَلَا تَحْفَلْ<sup>(١)</sup> بِهِ  
إِنَّ لِلْفِكْرِ مَقَامًا فَاعْتَصِدْ  
كُلَّ عِلْمٍ يَشْهَدُ الشَّرْعُ لَهُ  
وَإِذَا خَالَفَهُ الْعَقْلُ فَقُلْ:  
إِنَّ اللَّهَ عُلُومًا جَمَّةً  
جَهْلَ<sup>(٢)</sup> التَّكْيِيفَ فِيهَا، وَانْتَفَى  
مِثْلَ مَا قَدْ جَهَلَ اللَّوْحَ الَّذِي  
انتهى<sup>(٤)</sup>.

وإنما أمر أن يقال للعقل إذا خالف الشرع: «طورك الزم ما لكم فيه قدم»؛  
لقوله في مقدمة «الفتوحات»: إن للعقول حداً تقف عنده من حيث ما هي  
مُفَكِّرة، لا من حيث ما هي قابلة<sup>(٥)</sup>، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً: قد لا

(١) في (ش): «تجعل».

(٢) في (ش): «لم يقلها»، وقبله في النسختين: «يا لها»، والتصويب من «الفتوحات المكية».

(٣) في (ش): «يجهل».

(٤) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣/ ٣١).

(٥) في (ش): «قائلة».

يَسْتَحِيلُ نِسْبَةً إِلَهِيَّةً؛ كَمَا نَقُولُ فِيمَا يَجُوزُ عَقْلاً: قَدْ يَسْتَحِيلُ نِسْبَةً إِلَهِيَّةً. انْتَهَى<sup>(١)</sup>.  
يُوضَحُ قَوْلُهُ فِي الْبَابِ الثَّالِثِ: وَأَمَّا الْقُوَّةُ الْمُفَكِّرَةُ فَلَا يُفَكِّرُ الْإِنْسَانُ أَبَداً إِلَّا  
فِي أَشْيَاءَ مَوْجُودَةٍ عِنْدَهُ تَلَقَّاهَا مِنْ جِهَةِ الْحَوَاسِّ وَأَوَائِلِ الْعَقْلِ، وَمِنْ الْفِكْرِ فِيهَا فِي  
خِزَانَةِ الْخِيَالِ يَحْصُلُ لَهُ عِلْمٌ آخَرُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي فَكَّرَ فِيهَا مُنَاسَبَةً، وَلَا  
مُنَاسَبَةً بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ خَلْقِهِ؛ فَإِذَا لَا يَصِحُّ الْعِلْمُ بِهِ مِنْ جِهَةِ الْفِكْرِ.

وَأَمَّا الْقُوَّةُ الْعَقْلِيَّةُ فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَدْرِكَهُ الْعَقْلُ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَقْبَلُ إِلَّا مَا عِلْمُهُ  
بِدِيهَةٍ أَوْ مَا<sup>(٢)</sup> أَعْطَاهُ الْفِكْرُ، وَقَدْ بَطُلَ إدْرَاكُ الْفِكْرِ لَهُ، فَقَدْ بَطُلَ إدْرَاكُ الْعَقْلِ  
مِنْ طَرِيقِ الْفِكْرِ، وَلَكِنْ مِمَّا<sup>(٣)</sup> هُوَ عَقْلٌ، إِنَّمَا حُدِّثَ أَنْ يَعْقَلَ وَيَضْبُطَ مَا حَصَلَ  
عِنْدَهُ، فَقَدْ يَهْبُهُ الْحَقُّ الْمَعْرِفَةُ بِهِ فَيَعْقِلُهَا؛ لِأَنَّهُ<sup>(٤)</sup> عَقْلٌ لَا مِنْ طَرِيقِ الْفِكْرِ، هَذَا  
مَا لَا نَمْنَعُهُ؛ فَإِنَّ الْمَعْرِفَةَ الَّتِي يَهْبُهَا الْحَقُّ لِمَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِهِ لَا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ  
بِإِدْرَاكِهَا<sup>(٥)</sup>، وَلَكِنْ يَقْبَلُهَا فَلَا يَقُومُ عَلَيْهَا دَلِيلٌ وَلَا بَرَهَانٌ؛ لِأَنَّهَا وَرَاءَ طَوْرِ مَدَارِكِ  
الْعَقْلِ. انْتَهَى الْغَرَضُ مِنْهُ<sup>(٦)</sup>.

[مِنْ أَقْوَالِ الشَّيْخَيْنِ ابْنِ عَرَبِيٍّ وَتَلْمِيزِهِ الْقَوْنَوِيِّ فِي الْقَضِيَّةِ الْمَسْئُولِ عَنْهَا]:

إِذَا تَمَهَّدَ هَذَا فَنَقُولُ:

قَالَ الشَّيْخُ صَدْرُ الدِّينِ الْقَوْنَوِيُّ - قُدَّسَ سِرُّهُ - فِي «النَّصُوصِ» مَا نَصَّهُ:

(١) يُنْظَرُ: «الْفَتْوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ» (١ / ٤١).

(٢) قَوْلُهُ: «مَا» لَيْسَ فِي (ش).

(٣) فِي النِّسْخِ جَمِيعُهَا: «بِمَا»، وَالتَّصْوِيبُ مِنْ «الْفَتْوحَاتِ الْمَكِّيَّةِ».

(٤) فِي النِّسْخِ جَمِيعُهَا: «بِأَنَّهُ»، وَالتَّصْوِيبُ مِنْ «الْفَتْوحَاتِ الْمَكِّيَّةِ».

(٥) فِي النِّسْخِ جَمِيعُهَا: «بِإِدْرَاكِهَا»، وَالتَّصْوِيبُ مِنْ «الْفَتْوحَاتِ الْمَكِّيَّةِ».

(٦) يُنْظَرُ: «الْفَتْوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ» (١ / ٩٤).



غيب هوية الحق إشارة إلى إطلاقه باعتبار اللاتعيين، ووحده الحقيقية الماحية جميع الاعتبارات والأسماء والصفات والنسب والإضافات عبارة عن تعقل الحق نفسه وإدراكه لها من حيث تعيينه، وهذا التعقل والإدراك التعيني - وإن كان يلي الإطلاق المشار إليه - فإنه بالنسبة إلى تعيين الحق في تعقل كل متعقل في<sup>(١)</sup> كل تجلٍ تعينٍ مطلق، وإنه أوسع التعينات، وهو مشهود الكمل، وهو التجلي الذاتي، وله مقام التوحيد الأعلى.

ومبدئية الحق تعالى تلي هذا التعين، والمبدئية هي محد<sup>(٢)</sup> الاعتبارات، ومنبع النسب والإضافات الظاهرة في الوجود والباطنة في عرصة<sup>(٣)</sup> التعقلات والأذهان.

والمقول فيه: إنه وجود مطلق واحد واجب، هو عبارة عن تعيين الوجود في النسبة العلمية<sup>(٤)</sup> الذاتية الإلهية، والحق - من حيث هذه النسبة - يسمى عند المحقق بالمبدأ، لا من حيث نسبة غيرها، فافهم هذا وتدبره فقد أدرجت لك في هذا النص أصل أصول المعارف الإلهية، والله المرشد. انتهى<sup>(٥)</sup>.

وقال في «تفسير الفاتحة»: إن الواحد - من حيث هو واحد - لا يكون منبعاً للكثرة من حيث هي كثرة؛ إذ لا يصح أن يظهر من شيء - كان ما كان - ما يضادّه من

(١) في النسخ جميعها: «وفي» بزيادة واو، والمثبت من «الفتوحات المكية».

(٢) في (ش): «متحد».

(٣) «العرصة»: كل بقعة واسعة بين الدور ليس فيها بناء.

(٤) في (ش): «العية».

(٥) يُنظر: «النصوص في تحقيق الطور المخصوص» للقونوي مع شرحه: «مشروع الخصوص»

للمهاشمي (ص: ١٠٠ - ١٠٢).

حيث الحقيقة، ولا خفاء في منافاة الوحدة للكثرة، والواحد للكثير، فتعذر صدور أحدهما عن الآخر من الوجه المنافي.

لكن للواحد والوحدة نسبٌ متعدّدة، وللکثرة أحديّةٌ [ثابتة]، فمتى ارتبطت إحداهما بالأخرى - أو أثّرت - فبالجامع المذكور.

وصورته - فيما تروم بيانه - أن للواحد حكمين:

أحدهما: كونه [واحدًا] لنفسه فحسب من غير تعقل أن الوحدة صفة له، أو اسم، أو نعت، أو حكم ثابت، أو عارض، أو لازم، بل بمعنى كونه هو لنفسه<sup>(١)</sup> هو.

والحكم الآخر: هو كونه يعلم نفسه بنفسه، ويعلم أنه يعلم ذلك، ويعلم وحدته ومرتبته، وكون الوحدة نسبةً ثابتة له، أو حكمًا لازمًا، أو صفةً لا يشارك فيها، ولا تصحّ لسواه، وهذه النسبة هي حكم الواحد من حيث هي نسبة.

ومن هنا يُعلم أيضاً نسبة الغني عن التعلّق بالعالم<sup>(٢)</sup>، ونسبة التعلّق به، ومن هذه النسبة انتشأت الكثرة من الواحد بموجب هذا التعدّد النسبي. انتهى<sup>(٣)</sup>.

وقال في «التفسير» أيضاً: إن الحقّ - من حيث ذاته وأحديّته - غني عن العالمين لا يناسب شيئاً ولا يرتبط به، ولا يناسبه أيضاً شيء ولا يتعلّق به؛ فإن

(١) في (ش): «نفسه».

(٢) في (ش): «بالعام».

(٣) يُنظر: «إعجاز البيان في تفسير أم القرآن» لصدر الدين القونوي (ص: ١٠٤ - ١٠٥)، ومطلع كلامه: والكثرة المشهودة في العالم مُنبئة من الأحديّة المذكورة، وظاهرة بها باعتبار، ولكن لا بمعنى أن الواحد من حيث هو واحد.... إلخ.

التعلُّق والمُناسبة إنما ثبَّتَا من جهة المراتب بحُكم التضايُف الثابت بين الإله والمألوه، وقد مر أن الأثر لا يصحُّ بدون الارتباط، والارتباط لا يكون إلا للمُناسبة، فتذكّر. انتهى<sup>(١)</sup>.

وقال في «مفتاح الغيب»: والحقّ - سبحانه - من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد؛ لاستحالة إظهار الواحد غير الواحد، وذلك الواحد عندنا هو الوجود العامّ المفاض على أعيان المكوّنات، ما وجد منها وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مُشترك بين القلم<sup>(٢)</sup> الأعلى الذي هو أول موجود المُسمّى أيضاً بالعقل الأول وبين سائر الموجودات.... إلى أن قال: وليس ثمة وجودات، بل الوجود واحد، وأنه مُشترك بين سائرهما، مستفاد من الحقّ سبحانه وتعالى.

ثم إن هذا الوجود الواحد العارض للممكنات المخلوقة ليس بمُغاير في الحقيقة للوجود الحقّ الباطن المُجرّد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب<sup>(٣)</sup> واعتبارات؛ كالظهور والتعيّن والتعدّد الحاصل بالاقتران، وقبول حكم الاشتراك، ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلُّق بالمظاهر، وينبوع مظاهر الوجود - باعتبار اقترانه وحضرة تجلّيه ومنزله تدلّيه - العماء الذي ذكره النبي ﷺ مقام التنزل الرباني، ومُنْبَعثُ الجودِ الذاتيّ الرحمانيّ عن غيب الهوية، وحجاب عزة الإنيّة. انتهى<sup>(٤)</sup>.

(١) قول القونوي الثاني ليس في (ف)، وهو في «إعجاز البيان في تفسير أم القرآن» له (ص: ٢١٤).

(٢) في (ش): «العلم».

(٣) في (ش): «نسب».

(٤) في النسخ كلّها: «وحجاب عن الإنيّة»، وقبلها فيها جميعها: «ومنبعته»، والتصويب من مصدره «مفتاح غيب الجمع والوجود» للقونوي (ص: ٢١ - ٢٢).

وما ذكره النبي ﷺ هو ما رواه الترمذي في «السنن» (٣١٠٩) وحسنه، وابن ماجه في «سننه» (١٨٢) =

وقال في «النصوص»: اعلم أن الحقَّ هو الوجودُ المحض الذي لا اختلافَ فيه، وأنه واحدٌ وحده حقيقةً لا تُتعقَّلُ في مقابلته كثرة<sup>(١)</sup>.

وقال في «الفكوك»: والتحقيق أفادَ أن تأثير كل مؤثِّر في كل مُتأثِّر موقوفٌ على الارتباط، ولا ارتباطَ بين شيئين - أو أشياء - إلا بمُناسبة أو أمرٍ مُشتركٍ بينهما، ولا ارتباطَ بين الأحديَّةِ الذاتِيَّةِ من حيثُ تجرُّدها عن الاعتبارات وبين شيءٍ أصلاً، فوضَّح أن مبدئية الحقِّ ونسبةَ صدور شيء - أو أشياء - عنه إنما يصحُّ من حيث الواحدِيَّةِ التي هي مَشرَعُ الصفات والأسماء التي لها الكثرةُ النَّسَبِيَّةُ. انتهى<sup>(٢)</sup>.

وقال - قدَّس سرُّه - في «مفتاح الغيب»: والمَحَبَّةُ لا تتعلق بموجود أصلاً؛ لاستحالة طلب الحاصل<sup>(٣)</sup>.

ثم قال: اعلم أن للحقِّ - سُبحانه - من حيث أسماؤه الذاتِيَّةِ التي لا توجُّه لها إلى أمرٍ وتأثيرٍ بدونها بحسب كلِّ مرتبةٍ وحقيقةٍ قابلةٍ اجتماعاً خاصاً وحدانياً في

= من حديث أبي رَزِينٍ - رضي الله عنه - قال: قلتُ: يا رسول الله، أين كان ربُّنا قبل أن يخلُقَ خلقه؟ قال: «كان في عَمَاءٍ، ما تحته هواء وما فوقه هواء، وخلق عرشه على الماء». وإسنادهُ ضعيفٌ، فيه وكيع بن عُدُس لا يعرف، وقد انفرد بالرواية عنه يعلى بن عطاء. يُنظر: «ميزان الاعتدال» (٤/ ٣٣٥).

(١) يُنظر: «النصوص» - مع «المشرع» - (ص: ١٩٤)، وفيه: «وأنه واحدٌ وحده حقيقةً لا تُتعقَّلُ في مقابلة كثرة». ومن قوله: «وقال في «النصوص»: اعلم أن... إلى هنا ليس في (ف). وقد تكرر في (ش) وأخواتها بعد قول «النصوص» هذا أكثرُ القول المنقول من «مفتاح الغيب»، ولم أجد فائدةً في إثبات ما تكرر.

(٢) يُنظر: «الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص» للقانوني (ص: ٦٢).

(٣) يُنظر: «مفتاح الغيب» للقانوني (ص: ٤٠).

الظاهر لا في الباطن، مظهرًا<sup>(١)</sup> من كامن سرّها نتيجةً خاصةً تُسمى «حكماً» باعتبار، ويُضاف إلى المُمكن<sup>(٢)</sup> المخصّص من حيث كونه، وفي مرتبته<sup>(٣)</sup> ظهر وتعيّن وبَحسبه، وتُسمى أيضاً باعتبار آخر «سورة»، وباعتبار آخر في عالم آخر «نفساً» و«روحاً»، وفي عالم آخر «مزاجاً»، وفي الحضرات الربانية «وجهاً خاصاً» و«تجلياً خاصاً» و«ظهوراً أسمائياً»، ونحو ذلك<sup>(٤)</sup>.

ثم قال: إن الاسم «الرحمن» - باعتبار استنباط ثوره في الخلاء على المُمكنات المعلومة وظهورها به وتعيّنه وتعدّده بحسبها مع وحدته في نفسه - يُسمّى عند أهل التحقيق «نفساً»؛ كما نطق به النبوة تفهيمًا.

ثم قال: فالنفس من حيث مُطلق الصورة الوجودية الظاهرة - أي: المُسمّى مرتبة العماء - أول مولودٍ ظهر عن الاجتماع الأسمائي الأصلي المذكور من حضرة باطن النفس وروحه. انتهى<sup>(٥)</sup>.

(١) قوله: «مظهرًا» خيرُ قوله: «أن للحقّ سُبحانه». وقوله قبله: «اجتماعاً خاصاً» مفعول اسم الفاعل «قابلية».

(٢) في (ش): «المتمكن»، والتصويب من مصدره.

(٣) في (ش): «مرتبة»، والتصويب من مصدره.

(٤) يُنظر: «مفتاح الغيب» للقونوي (ص: ٣٨).

(٥) يُنظر: «مفتاح الغيب» للقونوي (ص: ٤٠ - ٤١). وأقوال القونوي الثلاثة من «مفتاح الغيب» ليست في (ف).

وعنى بـ«ما نطق به النبوة تفهيمًا» وُروّد تعبیر «نفس الرحمن» في أحاديث عن النبي ﷺ؛ من نحو ما أخرج النسائي في «السنن الكبرى» (١٠٧٠٥) عن أبي بن كعب رضي الله عنه، قال ﷺ: «لا تُسبّوا الريح؛ فإنها من نفس الرحمن عز وجل».

وما روى البزار في «مسنده» (البحر الزخار) (٣٧٠٢) والطبراني في «المعجم الكبير» (٦٣٥٨) في =

وقال الشيخ محيي الدين - قدس سره - في الباب (١٩٨) في معرفة النفس - بفتح الفاء -: اعلم أن الموجودات هي كلمات الله التي لا تنفد...

إلى أن قال: إن الحق تعالى يُسمّى بـ«الظاهر» و«الباطن»، فـ«الظاهر» للصُّور التي يتحول فيها، و«الباطن» للمعنى الذي يقبل ذلك التحول والظهور في تلك الصُّور، فهو عالمُ الغيب من كونه الباطن، والشهادة من كونه الظاهر، وقد أعلمك أن العالم نسخة إلهية على صورة حق.

ورد في «الصحيح»: «أن الله خلق آدم على صورته»<sup>(١)</sup>، وهو الإنسان الكامل المختصُّ بالظاهر بحقائق الكون كلّ حديثه وقديمه، ولما ذكر الله تعالى عن نفسه أنه الظاهر، وأنه الباطن، وأن له كلاماً، وأن له كلمات؛ ذكر أن له نفساً من الاسم «الرحمن»، فعلمنا أن الله ما أخبرنا بذلك إلا لنقف على حقائق الأمور بأننا على الصورة، فنقبل جميع ما تنسبه الألوهية إليها على السنة رُسلها وكتبها المنزلة، فلما عرفنا<sup>(٢)</sup> الله تعالى أنه باطنٌ وظاهرٌ وله نفسٌ وكلمة وكلمات نظرنا ما ظهر عن ذلك ولم نَسب إلى ذاته النفس وما يحدث منه، فقلنا: عينُ النفس هو العماء الذي كان له قبل أن يخلق الخلق، الذي ما فوقه هواء، وما تحته هواء، فلم يكن غير نفس الحق، فعنه تكون الهواء<sup>(٣)</sup>.

= حديث سلمة بن نُفَيْل رضي الله عنه من قوله ﷺ: «إني أجد نفس الرحمن من ها هنا». وما روى الإمام أحمد في «المسند» (١٠٩٧٨) في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «وأجد نفس ربكم من قبل اليمين».

(١) «صحيح البخاري» (٦٢٢٧)، و«صحيح مسلم» (٢٦١٢) (١١٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) في (ش): «عرف».

(٣) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٣٩٠ - ٣٩١).

ثم قال: ورد في الحديث الصحيح كَشَفًا عن<sup>(١)</sup> رسول الله ﷺ [الغير الثابت] نقلاً عن ربّه - عز وجل - : أنه قال ما هذا معناه: «كنتُ كنزاً فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلقَ وتعرّفتُ إليهم فعرفوني»، والحبُّ لا يتعلّق إلا بشيء يصحُّ وجوده وهو غير موجود في الحال والعالم مُحدث، والله كان ولا شيء معه، فأظهر العالم نفسُ الرحمن<sup>(٢)</sup>.

ثم قال: لولا وجود النفس واستعدادات<sup>(٣)</sup> المَخارج ما ظهر للحروف عين، ولولا التأليف ما ظهر للكلمات عين، فالوجودُ مُرتبطٌ ببعضه ببعض<sup>(٤)</sup>.

ثم قال: فإذا علم المُمكِنُ إمكانه وهو في حال العدم كان في كرب الشوق

(١) في (ش): «الصحيح بشفاعه».

(٢) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٤٠٠) والاستدراك منه.

وقد أنصف الشيخ محيي الدين ابن عربيّ بذكره عدم ثبوت هذا الحديث نقلاً عن النبي ﷺ، بل قد قال العجلوني في «كشف الخفا» (٢٠١٦): «كنتُ كنزاً مخفياً لا أعرف، فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ خلقاً، فعرفتهم بي، فعرفوني»، وفي لفظ: «فتعرّفت إليهم، فبي عرفوني»، قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي ﷺ، ولا يُعرف له سندٌ صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في «اللائي» والسيوطي وغيرهم.

ثم نقل قول العلامة عليّ القاري في «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة» (٣٥٣): لكن معناه صحيحٌ مُستفادٌ من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، أي: ليعرفوني؛ كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما، والمشهور على الألسنة: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ خلقاً، فبي عرفوني»، وهو واقع كثيراً في كلام الصوفية، واعتمدوه وبنوا عليه أصولاً لهم. اهـ.

(٣) في (ش): «واستعداد».

(٤) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٤٥٨ - ٤٥٩).

إلى الوجود الذي يُعطيه حقيقته ليأخذ بنصيبه من الخير، فنفس الرحمن بنفسه هذا الحرج فأوجدّه، وكان تنفيسه عنه<sup>(١)</sup> إزالة حكم العدم فيه، وكلُّ موجودٍ سوى الله فهو مُمكن، فله هذه الصفة، فنفس الرحمن هو المعطي صورَ المُمكناتِ الوجودَ كما أعطى النفس وجود الحروف، والعالم كلمات الله من حيث هذا النفس<sup>(٢)</sup>.

وقال في الباب (٣٧١): اعلم أن الله موصوفٌ بالوجود، ولا شيء معه موصوفٌ بالوجود من المُمكنات، بل<sup>(٣)</sup> أقول: إن الحق هو عينُ الوجود، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «كان الله ولا شيء معه»<sup>(٤)</sup>، يقول: الله موجود، ولا شيء من العالم موجود، فذكر عن نفسه بدء هذا الأمر - أعني: ظهور العالم في عينه - وهو

(١) في (ش): «تنفيسه عند».

(٢) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢ / ٤٥٩).

(٣) «بل» ليس في (ش).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٣١٩١) بلفظ: «كان الله ولم يكن شيء غيره»، و(٧٤١٨) بلفظ: «كان الله ولم يكن شيء قبله»، ورواه النسائي في «السنن الكبرى» (١١١٧٦) والحاكم في «المستدرک» (٣٣٠٧) بلفظ: «كان الله ولا شيء غيره»، ورواه ابن حبان في «صحيحه» (٦١٤٠) بلفظ: «كان الله وليس شيء غيره».

وقال العلامة علي القاري في «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة» (٣٣٦): لكن الزيادة - وهي قولهم: «وهو الآن على ما عليه كان» - من كلام الصوفية، ويشبه أن يكون من مفتریات الوجودية القائلة بالعينية، المخالفة للنص بالمعية في المرتبة الشهودية، وقد نص ابن تيمية والعسقلاني على وضع الجملة الزائدة. ا.هـ.

قلت: وممن نص على نحو هذا ابن عربي حيث قال في «الفتوحات المكية» (٢ / ٥٦): ولهذا لم يرد ما يقوله علماء الرسوم من المتكلمين وهو قولهم: «وهو الآن على ما عليه كان»، فهذه زيادة مدرجة في الحديث ممن لا علم له بعلم «كان»، ولا سيما في هذا الموضع. ا.هـ.



أنه تعالى أحبُّ أن يُعرَفَ لِيَجُودَ على العالمِ بالعلم به عز وجل، وعلم أنه تعالى لا يُعلم من حيث هُوِيَّتُهُ ولا من حيث يعلم نفسه، وأنه لا يحصل من العلم به تعالى في العالم إلا أن يعلم العالم أنه لا يعلم<sup>(١)</sup>، وهذا القَدْرُ يُسمَّى «علماً»؛ كما<sup>(٢)</sup> قال الصِّدِّيقُ [من البسيط]:

العَجْزُ عن دَرَكِ الإدراكِ إدراكُ

إذ قد علم أن في الوجود أمراً ما لا يُعلم، وهو الله، ولا سيما للممكنات من حيث إن لها أعياناً ثابتة لا موجوداً مُساوِقةً لواجب الوجود في الأزل.

ثم قال: فلما اتصف لنا بالمحبة، والمحبة حُكم يُوجب الرحمة، فما خرج عنه - سُبْحانه - إلا الرحمة التي وسعت كل شيء، فانسحبت على جميع العالم ما كان منه وما يكون إلى ما لا يتناهى، فأوّل صورة قبل نفس الرحمن صورةُ العماء، فهو بُخارٌ رَحمانِيٌّ فيه الرحمة، بل هو عين الرحمة.

ثم قال: إن جوهر ذلك العماء قبل صُور الأرواح، وهي الأرواح المهيمة، ثم أيدّ واحداً من هذه الصور الروحية بتجلّ خاصّ علمي انتقش فيه علم ما يكون إلى يوم القيامة مما لا تعلمه الأرواح المهيمة<sup>(٣)</sup>.

(١) فاعل قوله: «أنه لا يعلم» هو العالم، وليس الله تعالى، فتفظّن.

(٢) قوله: «كما» ليس في (ش).

(٣) من قوله: «المهيمة، ثم أيدّ» إلى هنا ساقط في (ش). يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣/ ٤٢٩ - ٤٣٠).

وذكر في (٤/ ٣٧٣) أن الأرواح المهيمة هم أرواح ملكيّة، وهم الذين لا علم لهم بغير الله، لا يعلمون أن الله خلق شيئاً سواهم، وهم الكروبيون المُقَرَّبون المُعْتَكِفُون المُفْرَدون المأخوذون عن أنفسهم بما أشهدهم الحق من جلاله.

ثم قال: وأما نَضْدُ<sup>(١)</sup> العالم على الظهور والترتيب فأرواحُ نُورِيَّةٍ إلهِيَّةٍ مَهِيْمَةٌ في صُورٍ نُورِيَّةٍ خَلْقِيَّةٍ إبداعية في جوهرِ نفسٍ هو العَماء، من جُمَلَتِها العقلُ الأول، وهو القلم... إلخ<sup>(٢)</sup>.

وقال في الباب (١٧٧): حقيقةُ الخيال المُطلَق هو العَماء وانتِشاؤُه<sup>(٣)</sup> من نفس الرحمن<sup>(٤)</sup>، أي: لأنَّه صورة النفس إذا ظهر.

قال: وجميع الموجودات ظهرت في العماء بـ«كُنْ»، أو باليد الإلهية، أو باليدين، إلا العماء، فظهورُه بالنفس خاصة<sup>(٥)</sup>.

قلت: وعلى هذا فالتنكيرُ في «شيء» في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾ [النحل: ٤٠] للنَّوعِيَّة، أي: لِشَيْءٍ<sup>(٦)</sup> يُصَوِّر من العَماء، والله أعلم.

قال: ولولا وَرَدَ في الشَّرْع «النفس» ما أطلقناه مع عِلْمِنَا به<sup>(٧)</sup>؛ أي: لأنَّ إطلاقَه يُوهِمُ ما يُنافي التنزيه، وليس كذلك عند المُحَقِّق؛ لعلمه<sup>(٨)</sup> بأنَّ الحَقَّ له الإِطْلَاقُ الحَقِيقِيُّ الذي لا يُقابَلُه تقييد، فلا يُقيِّدُه التَّجَلِّي فيما شاء من القيود، فلا يُنافي التنزيه.

(١) في (ش): «تصل»، وضُبِطت بفتح النون وإسكان الضاد وضم الدال في (ف)، و«النَّضْدُ» مصدرُ «نَضَدَ يَنْضِدُ» المتاع: جعلَ بعضُه فوقَ بعضٍ، وفي القرآن العزيز: ﴿لَمَّا طُلِعَ نَضِيدٌ﴾ [ق: ١٠] أي: منضود، وفيه: ﴿وَطُلِحَ مَنْضُورٌ﴾ [الواقعة: ٢٩]، أي: بعضُه فوقَ بعض.

(٢) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣/ ٤٤٣).

(٣) في (ش): «وانتشاره».

(٤) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٣١٠).

(٥) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٣١٠).

(٦) في (ش): «كلا يقال للشيء»، وأقوم منه ما في اثنتين من النسخ الإضافية: «كَأَن يُقال».

(٧) في (ش): «بأنه». ويُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٣١٠).

(٨) في (ش): «بعلمه».

ثم قال: وهذا العَمَاءُ أَقْرَبُ الموجودات إلى الله الكائن عن نفسه<sup>(١)</sup>؛ أي: لِمَا مَرَّ أن أول صورةٍ قَبْلَهَا نَفْسُ الرحمن صورةُ العَمَاءِ.

قال: وهو الحَقُّ المخلوق به كُلُّ شيءٍ، سُمِّيَ «الحَقَّ» لأنه عَيْنُ النَفْسِ، والنَفْسُ له حُكْمُ الباطن، فإذا<sup>(٢)</sup> ظَهَرَ فَلَهُ حُكْمُ الظاهر، فهو الأول في الباطن، والآخر في الظاهر، وهو بكلِّ شيءٍ عَلِيمٌ؛ فإنه فيه ظَهَرَ كُلُّ شيءٍ، ثم ظهر في عينِ هذا العَمَاءِ أرواحُ الملائكةِ المَهِيْمَةِ... إلخ<sup>(٣)</sup>.

[خلاصةُ النقل عن الشيخين]:

وإذا سمعتَ ما نقلناه من نُصوصِهِما<sup>(٤)</sup> وتأملتَها حتى ظهر لك المرادُ منها - بإذن الله - علمتَ أنهما لا خلافَ بينهما؛ لدلالَتِهما<sup>(٥)</sup> على أنهما قائلان بأن الحَقَّ تعالى - من حيثَ أَحَدِيَّتِهِ الذَّاتِيَّةِ وغناه الذَّاتِيَّ عن العالمين - ليس عِلَّةً لشيءٍ من العالم<sup>(٦)</sup>؛ إذ لا ارتباطَ بينه وبين شيءٍ من تلك الحَيِّثَةِ؛ لأنَّ الأَحَدِيَّةَ ماحِيَةٌ لجميعِ الاعتباراتِ، والارتباطُ بالعالم من الاعتباراتِ.

وقائلان بأن مبدئية الحَقَّ تعالى لشيءٍ من العالم إنما هي من حيثِ الواحديةِ والألوهيةِ التي هي منبعُ الأسماءِ والصفاتِ، ومَشْرَعُ النِّسَبِ والإضافاتِ. وقائلان بأن الصَّادِرَ الأوَّلَ هو النَفْسُ الرَّحْمَانِيَّةُ الذي هو العَمَاءُ، وهو

(١) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٣١٠).

(٢) في (ش): «إذا».

(٣) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٣١٠).

(٤) في (ش): «إذا سمعتَ ما قلناه من نصوصِهِما». يريد: الشيخين ابن عربي والقونوي.

(٥) أي: دلالة النصوص المنقولة عن الشيخين. لا لزوم لهذا التعليق

(٦) في (ش): «العالمين».

الوجودُ العامُّ المُفَاضُّ على الحقائق، والرحمةُ الواسعةُ للكائنات، وهو الخيال المُطْلَقُ المُحَقَّقُ.

وقائلان بأن هذا الوجودُ العامُّ المُفَاضُّ مُشْتَرِكٌ بين العقلِ الأولِ وغيره<sup>(١)</sup>، وأن الكلَّ منه تَعَيَّنَتْ وتَعَيَّنَ إلى ما لا يتناهى؛ لكونه صادراً من أحدىَّةِ جمع الأسماءِ المختلفةِ بالعموم والخصوص والتقابل وغير ذلك، فلهذا كان قابلاً لكل صورة.

وقائلان بأن هذا الوجودُ العامُّ المُفَاضُّ موجودٌ في الخارج؛ لأن هذا الوجود هو العَمَاءُ كما تبين! ولا شك في أن العَمَاءَ موجود في الخارج؛ لأنه

(١) قال الجرجاني في «التعريفات» (ص: ١١٦): «الروح الأعظم»: الذي هو الروح الإنساني، مظهرُ الذاتِ الإلهية من حيث ربوبيتها، ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائم، ولا يروم وصلها رائم، ولا يعلم كنهها إلا الله تعالى، ولا ينال هذه البغية سواه، وهو «العقل الأول»، و«الحقيقة المحمدية»، و«النفس الواحدة»، و«الحقيقة الأسمائية»، وهو أول موجود خلقه الله على صورته، وهو «الخليفة الأكبر»، وهو «الجوهر النوراني»، جوهرية مظهرُ الذات، ونورانيته مظهرُ علمها، ويُسمى باعتبار الجوهرية: «نفساً واحدة»، وباعتبار النورانية: «عقلاً أولاً»، وكما أن له في العالم الكبير مظاهرُ وأسماءً من: «العقل الأول»، و«القلم الأعلى»، و«النور»، و«النفس الكلية»، و«اللوح المحفوظ»، وغير ذلك، له في العلم الصغير الإنساني مظاهرُ وأسماءٌ بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله وغيرهم، وهي «السِّرّ» و«الخفاء» و«الروح» و«القلب» و«الكلمة» و«الرُّوع» و«الفؤاد» و«الصدر» و«العقل» و«النفس». ا.هـ.

وقال (ص: ١٥٥): «العُقَاب»: القلم، وهو العقل الأول، وُجد أولاً لا عن سبب؛ إذ لا موجب للفيض الذاتي الذي ظهر أولاً بهذا الموجود الأول غير العناية، فلا يُقابله طلبُ استعدادٍ قابلٍ قطعاً، فإنه أول مخلوق إبداعي، فلما كان العقل الأول أعلى وأرفع مما وُجد في عالم القدس سُمي بـ«العُقَاب»، الذي هو أرفعُ صعوداً في طيرانه نحو الجوّ من الطيور. اهـ.

السَّحَابُ الرَّقِيقُ<sup>(١)</sup>، وإن لم يكنْ شبيهاً به من كلِّ وجه؛ لقوله ﷺ: «ما فوقه هواء، وما تحته هواء»<sup>(٢)</sup>، والسَّحَابُ فوقه هواء، وتحتَه هواء.

ثم ليس معنى عمومه الكلِّيَّةُ حتى يلزَمَ أن لا يكون موجوداً في الخارج، بل المراد عمومٌ تعلُّقه بالحقائق - ما كان منها وما يكون - بالاقتران بها بحسبها على وفق ما سبق به العلمُ الأزليُّ من الحكيم العليم، ومعلوم أن عمومَه بهذا المعنى لا ينافي كونه موجوداً في الخارج، وبالله التوفيقُ ذي المَعَارِج.

\*\*\*

(١) يُنظر: «غريب الحديث» للخطابي (٣/ ٢٤٢)، و«العماء» في «غريب الحديث» للقاسم بن سلام

(٢) (٨ / ٢): السَّحَابُ الأبيض، وفي «تهذيب اللغة» للأزهري (٦ / ٢٠٠): السَّحَابُ المُرتفع، وفي

«مقاييس اللغة» لابن فارس (٤ / ١٣٥): السَّحَابُ الكَثِيفُ المُطْبِق. وهو في كثير من المصادر:

السَّحَابُ دون تقييد بوصف.

(٢) تقدّم قريباً.

## وَصْلٌ

[في توجيه القولِ المسؤول عنه للشيخ محيي الدين بن عربي]

وأما وجهُ نسبة الشيخ محيي الدين - قُدَّسَ سرُّه - من يقول بأن الواحد من كل وجه لا يصدر منه إلا الواحد؛ إلى الجهل، فيظهر من نقل نُصوصه في هذا المعنى.

قال في «مقدمة الفتوحات»:

مسألة: لا يصدر عن الواحد من كل وجه إلا الواحد، وهل ثمة من هو على هذا الوصف أم لا؟ في ذلك نظر للمنصف...

إلى أن قال: وكلُّ فرقة من الفرق ما تخلَّصت لهم الوحدة من جميع الوجوه... فإثباتُ الوحدة إنما ذلك في الألوهية؛ أي: لا إله إلا هو، وهو صحيحٌ مدلول عليه. انتهى<sup>(١)</sup>.

وحاصلُ المقصود منه: أنه لو كان ثمة من هو على هذا الوصف مُوجداً لصحَّ أنه لا يصدر عنه إلا الواحد، لكنه ليس كذلك عندهم؛ لأن الحكماء القائلين بهذا القول قائلون بأن الأول تعالى تلحقه نسب وإضافات وسُلُوبٌ، ولهذا ألزمهم الشيخ في مقدمة «الفتوحات» فقال:

مسألة: قول القائل: إنما وُجد من المعلول الأول الكثرة - وإن كان واحداً - لا اعتباراتٍ ثلاثة وُجدت فيه، وهي: علته<sup>(٢)</sup>، ونفسه، وإمكانه، فنقول لهم: ذلكم يلزمكم في العلة الأولى - أعني: وجود اعتباراتٍ فيه وهو واحد - فلم منعتم أن

(١) يُنظر: «الفتوحات المكية» (١/ ٤٢).

(٢) في (ش): «عقله»، والكلمتان معاً في جميع النسخ الأخرى، وأثبت ما يوافق مصدره.

يصدر عنه إلا واحد؟ فإما أن تلتزموا<sup>(١)</sup> صدور الكثرة عن العلة الأولى، أو صدور واحد عن المعلول الأول، وإنهم غير قائلين بالأمرين. انتهى<sup>(٢)</sup>.

وحاصله - كما هو مذكور في الكتب الكلامية -: أن هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للأعيان الخارجية، فإن جعلت شروطاً تختلف بها أحوال العلة أتجه أن يقال: إن<sup>(٣)</sup> مثل هذه الاعتبار من السلوب والإضافات لاحقة للمبدأ الأول، فيلزم أن يجوز بحسبها أن يكون الحق تعالى مصدراً لأمر متعدد، فاعتبار الاعتبار شروطاً في المعلول الأول دون المبدأ الأول تحكم؛ مع ما يلزم من ذلك أن يكون الحق تعالى - من حيث أحديته الذاتية الماحية للاعتبارات وغناه الذاتي عن العالمين - علة موجبة بالذات للمعلول، وأن لا يكون فاعلاً بالاختيار، وذلك مُحال عند المحقق! فقد قال الشيخ - قدس سره - في الباب (٤٤١) (٤): ما أقول: إن الحق علة للمعلول - كما يقوله بعض النظار - فإن ذلك غاية الجهل بالأمر؛ فإن القائل بذلك ما عرف الوجود، ولا من هو الموجود! انتهى.

وإيضاحه في المقدمة حيث قال:

مسألة: مَنْ وجب له الكمال الذاتي والغنى الذاتي لا يكون علة لشيء؛ لأنه يؤدي كونه علة إلى التوقف على المعلول<sup>(٥)</sup>؛ أي: لأن العلة والمعلول متضايقان، وهما متكايقان ذهنياً وخارجاً، فلا غنى لأحدهما عن الآخر.

(١) في (ش): «تلتزموا».

(٢) يُنظر: «الفتوحات المكية» (١/ ٤٢).

(٣) في (ش): «أن يقال لها».

(٤) رقم الباب في النسخ كلها (٤٤)، والتصويب من مصدره. يُنظر: «الفتوحات المكية» (٤/ ٥٤).

(٥) يُنظر: «الفتوحات المكية» (١/ ٤٢).

قال: والذَّات منزَّهة عن التوقُّف على شيء، فكونُها عِلَّةٌ مُحال، لكن الألوهية قد تقبل الإضافات.

ثم قال: مسألة: الألوهية مرتبة للذَّات لا يستحقُّها إلا الله، فطلبت مُستحقَّها ما هو - أي: المستحقُّ، وهو ذات الحقِّ تعالى - طلبها؛ أي: الألوهية، والمألوه - أي: المتأثر من الأسماء الإلهية - يطلبها؛ أي: الألوهية، وهي تطلبه، والذَّات غنية عن كل شيء. انتهى<sup>(١)</sup>.

وقال في كتاب «التجليات» في تجلِّي العِلَّة: رأيت الحلاج في هذا التجلِّي، فقلت له: يا حلاج، هل يصحُّ عندك عِلَّةٌ له؟ وأشرت، فتبسَّم وقال لي: تريد قول القائل: يا عِلَّة العِلل يا قديماً لم يزل؟ قلت له: نعم! قال لي: هذه قوله جاهل! اعلم أن الله تعالى خلق العِلل، وليس بعِلَّة، كيف يقبل العِلَّة مَنْ كان ولا شيء؟ لو كان عِلَّةً لارتبط بالعالم، ولو ارتبط لم يصحَّ له الكمال، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً! فقلت له: هكذا أعرفه، قال لي: هكذا ينبغي أن يُعرف. انتهى<sup>(٢)</sup>.

وقال في كتاب «شجون المسجون» في سياق الردِّ على الفلاسفة: وأنكروا أن يكون الله تعالى فاعلاً على الاختيار<sup>(٣)</sup>.

وقال بعده: لأنَّ واجب الوجود عندكم عِلَّة، لا فاعلٌ بالاختيار<sup>(٤)</sup>. انتهى.

(١) يُنظر: «الفتوحات المكية» (١/ ٤٢). والتفسيرات كُلُّها مُدرَّجة من الكوراني رحمه الله.

(٢) يُنظر: «التجليات الإلهية» لابن عربي (ص: ٣٨٢ - ٣٨٤).

(٣) في (ش): «الاعتبار».

(٤) في (ش): «بالاعتبار». والخطاب للفلاسفة في معرض الردِّ عليهم فيما ينقله ابنُ عربيٍّ من ملخص مظفر بن سنان - ولم أعرفه - في الردِّ على الفلاسفة. يُنظر: «شجون المسجون وفنون المفتون» لابن عربي (ص: ٦٩).



وقال في الباب (٥٥٨) [من الوافر]:

له حُكم الإرادة في وُجودي هو المختارُ يفعلُ ما يشاء<sup>(١)</sup>

وقال في الباب (٥٥٩): لو كان عِلَّةً لساوَقَهُ المعلول في الوجود، وقد تأخر،  
فثبت الاسم «المقدم» و«المؤخر»<sup>(٢)</sup>.

وقال في الباب (٣٥٦) - بعد تمهيد -: ولولا ذلك ما صحَّ للعالم ابتداءً في  
الخلق، وكان العالم مساوقاً لله<sup>(٣)</sup> في الوجود، وهذا ليس بصحيح في نفس الأمر،  
وكان موصوفاً في الأزل بأنه عالمٌ قادرٌ، أي: متمكّنٌ من إيجاد المُمكن، لكن له أن  
يظهر في صورة إيجاده وأن لا يظهر.

ثم قال: قد تقدّم العدم للممكنات نعتاً نفسياً<sup>(٤)</sup>؛ لأن المُمكن يستحيل عليه  
الوجود أزلاً، فلم يبقَ إلا أن يكون أزليّ العدم... وساق الكلام في ذلك إلى أن  
قال: ومن لم يكن له هذا الإدراك فقد حُرِم العلم والمعرفة التي أعطاها الشهود  
والكشف. انتهى<sup>(٥)</sup>.

وإذا سمعت ما نقلناه من كلامه - قُدّس سرّه - وتأملتَه ظهر لك أن الشيخ يقول  
بأن الحقَّ تعالى - من حيثُ أحديّة الذات<sup>(٦)</sup> - ليس مبدأً لشيءٍ من العالم، بل من  
حيث مرتبة الأسماء الطالبة للعالم لظهور آثارها فيه.

(١) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٤ / ١٩٨).

(٢) هذا القول ليس في (ش). ويُنظر: «الفتوحات المكية» (٤ / ٣٣٦).

(٣) قوله: «الله» ليس في (ف).

(٤) في (ش): «نفيّاً».

(٥) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣ / ٢٥٤ - ٢٥٥).

(٦) في (ف): «أحديته».

ومعلومٌ أن القائل بأنه لا يصدر من الواحد - من كل وجه - إلا الواحد قائل بأن الحق تعالى - من حيث أحديته الذاتية - علةٌ موجبة بالذات للمعلول.

ويلزم من ذلك أن يكون الحق تعالى - من حيث الذات - مرتبطاً بالعالم، لا من حيث اعتبارات الأسماء والصفات، ويلزم من ذلك أن لا يصح له الكمال الذاتي والغنى الذاتي عن العالمين، لكن اللازم باطل شرعاً وكشفاً، بل وعقلاً أيضاً! لأن الحق تعالى عند الحكماء كامل بالذات<sup>(١)</sup> أيضاً؛ فإنهم قالوا: الأول - تعالى - تامٌ وفوق التمام، أما الأول فلحصول كل ما من شأنه أن يحصل له، وأما الثاني فلا فاضته على الغير كل ما يمكن حصوله بحسب استعداده. انتهى<sup>(٢)</sup>.

وظاهرٌ أن من قال في الله تعالى قولاً باطلاً شرعاً وكشفاً - بل وعقلاً أيضاً - كان جاهلاً بما تستحقه<sup>(٣)</sup> الذات العلية من الكمال، وإن ظن أن ذلك هو الكمال التام، وبالله التوفيق ذي الجلال والإكرام.

\*\*\*

(١) في (ش): «الذات».

(٢) من قوله: «أما الأول» إلى هنا ليس في (ف).

وقد نقل الفخر الرازي قول الحكماء وشرحه في غير موضع من «تفسيره»؛ يُنظر - على سبيل المثال -: «مفاتيح الغيب» (١/ ٢٠٠) و (٢٥/ ١٣١).

(٣) في (ش): «يستحق له».

## نتيجة

[في الردّ على ابن سينا في قوله بامتناع صدور الكثرة

من المبدأ الأول بلا واسطة]

يتأتى إلزام ابن سينا في قوله بامتناع صدور الكثرة من المبدأ الأول بلا واسطة، وفي قوله بأن المبدأ الأول علة موجبة بالذات للمعلول؛ بما هو مذكور في كلامه: أما الأول: فلأنه قال في «الإشارات»: إن كل ما يعقل؛ فإنه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر<sup>(١)</sup>.

ثم قال: إن واجب الوجود لمّا كان يعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة؛ جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخلية في الذات متقومة بها، وكثرة اللوازم من الذات مباينة [أو غير مباينة] لا تتلّم الوحدة<sup>(٢)</sup>.

قال الشارح المحقق: والحاصل<sup>(٣)</sup>: أن الواجب واحد، ووحده لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه.

ثم قال: ولا شك أن القول بتقرير<sup>(٤)</sup> لوازم الأول في ذاته قولٌ بكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، وقولٌ بكون الأول موصوفاً بصفاتٍ غير إضافية ولا سلبية... إلى آخر اعتراضاته<sup>(٥)</sup>.

(١) يُنظر: «الإشارات والتنبيهات» بشرح الطوسي (٣/ ٢٧٥).

(٢) يُنظر: «الإشارات والتنبيهات» بشرح الطوسي (٣/ ٢٨٣ - ٢٨٤)، وما بين معكوفتين منه.

(٣) زاد في (ش): «فيه».

(٤) في (ش): «يتقرب»، وفي باقي النسخ: «بتقرر». وأثبت ما في مصدره.

(٥) يُنظر: «الإشارات والتنبيهات» بشرح الطوسي (٣/ ٢٨٢ - ٢٨٣).

والمقصود: أنه تصريحٌ بأنه يلزمه القول بتعدد الجهات الغير الإضافية في الأول تعالى المستلزم لبطلان كونه واحداً من كل وجه، ولجواز صدور الكثرة منه تعالى بلا واسطة، بل يلزمه القول بصدور الكثرة منه تعالى بالفعل دفعة؛ لأن علم الله تعالى بالأشياء دفعي، وإن كانت الأشياء بمقتضى الحكمة الإلهية مترتبة في ذواتها، وقد قال في الهيات «الشفاء»: هو يعقل الأشياء دفعة من غير أن يتكثّر بها في جوهره، أو يتصوّر في حقيقة ذاته بصورها. انتهى<sup>(١)</sup>.

أي: من غير أن تكون تلك الصور داخلة في الذات، فما نفى إلا كون الأول متصوّراً في حقيقة ذاته بصورها؛ أي: كونها داخلة في الذات؛ كما نفاه في «الإشارات»، ولم ينف<sup>(٢)</sup> ما التزمه في «الإشارات» من صحة قيام الكثرة به تعالى؛ إذا لم يتكثّر بها في جوهره، فقد لزمه القول بصدور الكثرة منه تعالى بلا واسطة دفعة؛ مع بقية الاعتراضات التي أوردها عليه الشارح.

فإن قلت: القول بتوافق كلاميه في «الشفاء» و«الإشارات» مخالفٌ ما حكم به الأستاذ جلال الدين الدواني من تخالفهما؛ حيث قال في «شرحه» لـ«العقائد العضدية» المسماة «عيون الجواهر»: ظاهر عبارات «الإشارات» يشعر بأن الصور العلمية قائمة بذات الحق تعالى، لكن قد صرح في «الشفاء» بنفيه؛ حيث قال: هو يعقل الأشياء دفعة من غير أن يتكثّر بها في جوهره، أو يتصوّر في حقيقة ذاته بصورها... إلخ<sup>(٣)</sup>.

(١) يُنظر: «الشفاء» لابن سينا (١٠ / ٣٦٣).

(٢) في (ش): «ولم ينفعه».

(٣) «عيون الجواهر» للعضد الإيجي و«شرحه» للجلال الدواني كلاهما مفقود، والله تعالى أعلم.

قلت: ليس في هذا الكلام تصريحٌ بنفي القيام بذاته تعالى؛ إذ ليس فيه إلا نفي أن يتكثّر بها في جوهره، أو يتصوّر بصورها في حقيقة ذاته، والمفهوم المتبادر من هذه العبارة نفي كونها أجزاءً، لا نفي كونها لواحقاً، ولا يتضح هذا حقّ الاتضاح إلا بنقل ما يحتاج من كلامه في هذا الفصل.

فنقول - وبالله التوفيق - : قال في الفصل السابع من المقالة الثامنة في الإلهيات: الأول تعالى يعقل الأشياء دفعةً واحدة، من غير أن يتكثّر في جوهره بها، أو يتصوّر في حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة.

ثم قال: واعلم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود؛ كما عرّض أن أخذنا نحن عن الفلّك بالرّصد والحسّ صورته المعقولة، وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة من الموجود، بل بالعكس كما أننا نعقل صورةً بنائيةً نخترعها، ثم [تكون تلك الصورة المعقولة محرّكةً لأعضائنا إلى أن] نُوجدها، فلا تكون وُجدت فعقلناها، ولكن عقلناها فوجدت، ونسبة الكلّ إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا<sup>(١)</sup>؛ فإنه يعقل ذاته وما توجبه ذاته، ويعلم من ذاته كيفية كون الخبر في الكل، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده، فهو عالمٌ بكيفية نظام الخير في الوجود وأنه عنه عالمٌ بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً.

ثم قال: ولا تظنّ أنه لو كانت للمعقولات عنده صورٌ وكثرة<sup>(٢)</sup>، كانت كثرة الصور التي يعقلها أجزاءً لذاته، وكيف وهي تكون بعد ذاته؟!

(١) في (ش): «هو ذاته»، والتصويب من مصدره.

(٢) في (ش): «صور ولا كثرة»، والتصويب من مصدره.

ثم قال: فبقي لنا النظرُ في حال وجودها معقولةً أنها تكون موجودةً في ذات الأول كاللوازم التي تلحقه، أو يكون لها وجود مُفَارِقٌ لذاته وذاتٍ غيره [كصَوَرٍ] مفارقة على ترتيب، [موضوعية] في صقع<sup>(١)</sup> الربوبية، أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس إذا عقل الأول هذه الصور، أو قُسمت في أيّها<sup>(٢)</sup> كان، فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة، وتكون معقولةً له على أنه فيه، ومعقولةً من الأول على أنها عنه، ويعقل الأول من ذاته أنه مبدأ لها، فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن الأول مبدأ له بلا واسطة، بل يفيض وجوده عنه أولاً، وما المعقول منه أنه مبدأ له توسط فهو يفيض<sup>(٣)</sup> عنه ثانياً.

ثم قال: فإذا جعلت هذه المعقولات أجزاءً لذاته عَرَضَ تَكَثُّرٌ، وإن جعلتها<sup>(٤)</sup> لواحق لذاته عَرَضَ لذاته أن لا يكون عنه من جهتها واجب الوجود لِمُلاصقته مُمكن الوجود، وإن جعلتها أموراً مفارقةً لكل ذات عَرَضَتِ الصورُ الأفلاطونية. أي: وأنه قد أبطلها في فصلٍ مستقلٍّ في آخرِ المقالة السابقة.

وإن جعلتها موجودةً في عقلٍ ما عَرَضَ أن صدورها عن الأول تعالى ليس على ما قلنا من أنه إذا عقل خيراً وُجِدَ<sup>(٥)</sup>؛ لأنها نفسٌ عقله للخير، أو يتسلسل الأمر لأنه يحتاج أن يعقل أنها عُقِلَت، وكذلك إلى ما لا نهاية له، وذلك محالٌ فهي نفس عقله للخير.

(١) في (ش): «في صفة»، والتصويب من مصدره.

(٢) في (ش): «أيهما»، والتصويب من مصدره.

(٣) في (ش): «فهو نقيض»، والتصويب من مصدره.

(٤) في النسخ: «جعلها»، والتصويب من مصدره.

(٥) في (ش): «من إنه إذا عقلها خيراً أو وجدها»، والتصويب من مصدره.

فإذا قلنا: لما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها إلا تعقلات؛ فإننا نكون كأننا قلنا: لأنه عقلها - أو لأنها وجدت عنه - وجدت عنه. انتهى<sup>(١)</sup>.

وتحريز هذا الأخير أن يقال: وإن جعلها موجودة في عقل عرَض أن صُدورها عن الأول ليس على ما قلنا من أنه تعالى يعقل نظام الخير أولاً، فتتبع صورته المعقولة صورة الوجودات؛ لأنها نفس عقله للخير؛ إذ لم يسبق لها صور معقولة عنده حتى تكون هذه تابعة لها، مع أنه قد تقرر أن الحق تعالى يعقل ذاته وما توجبه ذاته، ثم يوجده، وإذا كان العقل وما فيه من الصور لم يسبق لها صور معقولة عنده تعالى؛ كان العقل وما فيه من الصور المعقولة نفس عقله للخير، فنكون كأننا قلنا: لأنه عقلها عقلها... إلخ؛ أي: يلزم تعليل الشيء بنفسه، وهو باطل، بخلاف ما إذا سبق لها صور معقولة عنده؛ فإنه حينئذ يُقال: لأنه عقلها عنده على هذا الترتيب أو جدها على هذا الترتيب، وهو صحيح.

وأما على القول بأنها حال كونها معقولة لا توجد إلا في عقل، فيلزم أحد الأمرين: إما تعليل الشيء بنفسه، أو التسلسل؛ لأنه إن لم يسبق لها صور معقولة فهو الأول، وإن سبقت فهو الثاني؛ لأن الصور لا يصح أن تكون في غير عقل؛ لأنه خلاف الفروض، ووجودها فيه محتاج إلى تعقل آخر سابق، وهكذا إلى غير نهاية، والله أعلم، وبالله التوفيق.

ثم قال: فينبغي أن تجتهد جهداً في التخلص عن هذه الشبهة، وتحفظ أن لا تكثر ذاته، ولا تُبال بأن تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود؛ فإنها - من

(١) يُنظر: «الشفاء» لابن سينا (١٠ / ٣٦٣ - ٣٦٥) والاستدراكات منه.

حيثُ هي عِلَّةٌ لوجود زيد - ليست بواجبة الوجود، بل من حيث ذاتها. انتهى<sup>(١)</sup>.

والذي يُفهم من هذا الكلام هو أنه اختارَ الاحتمال الثاني، وهو أن تلك الصورَ لواحقٌ ذاته؛ لكونه تصدَّرَ للجواب عما يردُّ عليه بقوله: «ولا تبال...» إلخ؛ أي: إن ذلك غير مُضِرٍّ؛ لأنه إنما يلزم على تقدير كون الذات مأخوذةً مع إضافةٍ ما، لا من حيث هي هي، فاللزام غيرُ محذورٍ والمحذورُ غيرُ لازم.

وكَلِّما كان مختاره هذا الاحتمالَ الثاني؛ كان المرادُ بقوله: «من غير أن يتكرر في جوهره بها...» إلخ نفْيُ الاحتمال الأول؛ أي: نفْيُ كونها أجزاءً، لا نفْيُ الارتسام مُطلقاً، ولا شك أن الصفات متأخرةٌ عن الذات تابعةٌ لها، فلا تتكرر الذات في جوهره بها، ولا يتصوَّر في حقيقة ذاته بصورها؛ لتحقق الذات بدونها.

وعلى هذا فقوله: «أو يتصوَّر...» إلخ، «أو» فيه بمعنى «الواو»؛ على حدِّ قول الشاعر [من الكامل]:

إلى حَمَامَتِنَا أو نَصَفَهُ فَقَدِ

بدليل أنه رُوي «ونصفه» - بالواو - كما في «مغني اللبيب»<sup>(٢)</sup>، وفي بعض النسخ هنا: «ويتصوَّر» بالواو أيضاً، فالعطفُ للتفسير؛ إذ لو كان «أو» للتقسيم مراداً بإحداهما، فنفي كونها أجزاءً بالآخر نفْيُ الارتسام لزم أن يكون مختاره أحد الاحتمالين الباقيين؛ لانحصار الحقِّ عنده في أحدِ هذه، واللازم باطل؛ لأنه

(١) يُنظر: «الشفاء» لابن سينا (١٠ / ٣٦٦).

(٢) يُنظر: «مغني اللبيب» لابن هشام (١ / ٤١١ - ٤١٢).

والرواية بالواو في «الأصول في النحو» لابن السراج (١ / ٢٣٣)، و«اللمع في العربية» لابن جني (ص: ١٥٣)، وهي كذلك رواية البيت في «ديوان النابغة الذبياني» (ص: ١٤).



أبطلَهُما: أمَّا المُثُلُ الأفلاطونية ففي فصلٍ مستقِلٍّ معقودٍ لذلك، وأما الارتسامُ في عقلٍ ففي هذا الفصل من غير تعرُّضٍ للجواب عما يردُّ عليهما، فظهر أن المرادَ نفيَ كونها أجزاءً؛ كما صرَّح به فيما مرَّ نقله من قوله: «ولا تظنَّ أن الصورَ الكثيرة التي يعقلها تكونُ أجزاءً لذاته...» إلخ.

وإذا بطل الاحتمالاتُ الثلاثة فلم يبقَ إلا الاحتمالُ الذي تعرَّض للجواب عما يردُّ عليه وهو الارتسام، فهو المرادُ في «الشفاء» كـ «الإشارات» وبالله التوفيقُ العليمِ العَلام<sup>(١)</sup>.

وأما الثاني، فلأن صاحب «المصباح» نقل عنه أنه قال في «الإشارات»: الشيءُ - من حيث هو هو - إن اقتضى أمراً معيناً يكونُ محتاجاً إليه بذاته فلا يُوجد بدونه. انتهى<sup>(٢)</sup>.

وقد قال في إلهيات «الشفاء»: والعلةُ لذاتها تكون موجبةً للمعلول<sup>(٣)</sup>، والحقُّ تعالى عنده علة<sup>(٤)</sup> موجبة بالذات للمعلول الأول، فيلزم أن يكونَ كماله الذاتي موقوفاً على المعلول، واللازم باطل شرعاً وكشفاً، بل وعقلاً أيضاً؛ لِمَا<sup>(٥)</sup> تبين أنه تعالى كاملٌ بالذات، وبالله التوفيقُ نور الأرض والسموات.

\*\*\*

(١) من قوله قبل صفحات: «فإن قلت: القول بتوافق كلاميه» إلى هنا ليس في (ف).

(٢) النقل عن «الإشارات» لابن سينا في «مصباح الأنس» للفناري (ص: ١٦٤).

(٣) يُنظر: «الشفاء» لابن سينا (١٠ / ٣٧٣).

(٤) قوله: «علة» ليس في (ش)، وهو في أخواتها.

(٥) في (ش): «كما».

## وصل

[تصريحُ نصوص الشيخ محيي الدين ابن عربي بِحُدُوثِ الْعَالَمِ]

قد تَضَمَّنَ ما نقلناه من نصوص الشيخ - قُدَّسَ سرُّه - التصريح بِحُدُوثِ الْعَالَمِ في غير ما موضع:

منها قوله: إِنْ الْمُمكنِ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الْوُجُودُ أَزْلاً، فلم يبقَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَزْليَّ العدم<sup>(١)</sup>.

ومنها قوله: وَالْعَالَمُ مُحَدَّثٌ، وَاللَّهُ كَانَ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ، وَإِنَّهُ أَمْرٌ ثَابِتٌ بِالشَّرْعِ وَالْكَشْفِ<sup>(٢)</sup>.

أما الشَّرْعُ فَأَقْرَبُ ما يُسْتَدَلُّ بِهِ بِهَذَا الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ آنِفاً، أعني: «كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ»، وهو روايةٌ غيرُ الْبُخَارِيِّ، وأما روايةُ الْبُخَارِيِّ في كتاب بدء الخلق من «صحيحه» بلفظ: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ»<sup>(٣)</sup>، وروايةُ الْحَافِظِ أَبِي بَكْرٍ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْإِسْمَاعِيلِيِّ فِي «مُسْنَدِهِ الصَّحِيحِ» الَّذِي هُوَ «مُسْتَخَرَجُهُ» عَلَى «صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ» بلفظ: «كَانَ اللَّهُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ»، وَالْمَالُ فِي الْكُلِّ وَاحِدٌ.

وَأما الْكَشْفُ، فَلِما مرَّ من قوله: وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ هَذَا الْإِدْرَاكُ فَقَدْ حُرِمَ الْعِلْمُ وَالْمَعْرِفَةُ الَّتِي أَعْطاها الشُّهُودُ وَالْكَشْفُ<sup>(٤)</sup>.

(١) يُنْظَرُ: «الْفَتْوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ» (٣/ ٢٥٥).

(٢) يُنْظَرُ: «الْفَتْوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ» (٢/ ٣٩١).

(٣) «صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ» (٣١٩١).

(٤) يُنْظَرُ: «الْفَتْوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ» (٣/ ٢٥٥).

## [معنى كون العالم مُحدثاً]

ومعنى كون العالم مُحدثاً: أنه كان بعد أن لم تكن بعدية زمانية متوهمة؛ أي: بعدية لا يُجامعُ البعدُ معها القبل، بل يتأخر عنه لا<sup>(١)</sup> في زمانٍ مُحققٍ كتأخر اليوم عن أمس.

فإن قلت: الزمان من الأشياء المُمكنة، فإن كان عدمه متقدماً على وجوده تقدماً زمانياً لزم أن يكون الزمان موجوداً حال عدمه، وهو مُحال.

قلت: لا يلزم ذلك إلا إذا كان عدم الزمان المُحقق - الذي هو مقدار حركة الفلك - متقدماً على وجوده في زمانٍ مُحقق، وأما إذا كان في زمانٍ موهوم فلا.

والزمان هنا وهمي، والدليل عليه قوله ﷺ في «صحيح البخاري»: «كان الله ولم يكن شيء غيره»؛ فإن الزمان المدلول عليه بـ«كان» هنا توهمي، وإلا لكان آخر الحديث مناقضاً لأوله؛ لأن الزمان المُحقق شيء، مع أنه مقدار الحركة المستلزم للمتحرك الذي هو الفلك المستلزم للعقل الأول الذي هو علته عندهم<sup>(٢)</sup>، وهذه كلها أشياء مُغايرة للحق تعالى.

وقد دلّ الحديث على نفي الغير أزلاً مُطلقاً، فلو كان الزمان غير وهمي لزم أن لا يصح نفي الغير مُطلقاً أزلاً؛ لوجود هذه الأشياء المغايرة، لكن اللازم باطل بنص من لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، والوحي مُحالٌ عليه التناقض والخطأ، فالملزوم مثله، فالزمان المدلول عليه بـ«كان» توهمي، والتوهمي لا يُنافي نفي الغير مُطلقاً أزلاً.

(١) الحرف «لا» ساقط في (ش).

(٢) أي: عند الفلاسفة.

وإذا صح نفي الغير مُطلقاً أَرَلًا كان الزَّمانُ المُحقَّقُ حادثاً بالمعنى المذكور؛ أي: إن عدمه متقدِّمٌ على وجوده لا في زمانٍ مُحقَّقٍ تقدُّماً يستحيلُ معه اجتماعُ المتقدِّمِ والمتأخِّرِ بلا لزومٍ محذورٍ، ويلزم من حدوثه - بهذا المعنى - حدوثُ الحركةِ، والمتحرِّكِ والعقلِ الأوَّلِ أيضاً بهذا المعنى؛ لأنَّ الكلَّ أغيار، وبالله التوفيقُ مُقلَّبُ الليلِ والنهارِ.

\*\*\*

### وصل

[في الردِّ على مَنْ زَعَمَ أَنَّ حُدُوثَ الْعَالَمِ تَعْطِيلُ لِلْجُودِ الْإِلَهِيِّ]

لا يلزم من القول بحُدُوثِ الْعَالَمِ حُدُوثاً زَمَانِيّاً بالمعنى المذكور تعطيلُ الجودِ الإلهي كما يزعمه القائلون بقَدَمِ الْعَالَمِ؛ لأنَّ الجودَ عَرَّفُوهُ بأنه: إفادةٌ ما ينبغي لمن ينبغي لا لِعَوَضٍ ولا لِعَرَضٍ<sup>(١)</sup>.

وقد تبين أنَّ الْعَالَمَ مُحَدَّثٌ بِالنَّصِّ الصَّحِيحِ، والكشفِ الصَّريحِ، المؤيَّدُ بِالشَّرْعِ المَعْصُومِ عَنِ الْخَطَأِ، وهو عَيْنُ الدَّلِيلِ على أنَّ إفادةَ الْوُجُودِ لِلْعَالَمِ - فيما لا يزال - هو الْجُودُ الَّذِي هو إفادةٌ ما ينبغي لمن ينبغي؛ لموافقتهِ الْحِكْمَةَ مِنْ حَيْثُ إنَّ الْإِفَاضَةَ بِحَسَبِ الْاِسْتِعْدَادِ لَا الْإِيجَادِ فِي الْأَرَلِ؛ لأنَّ الْعَالَمَ لو كان مُسْتَعِدّاً فِي الْأَرَلِ لِإِفَاضَةِ الْوُجُودِ عَلَيْهِ لِإِفَادَةِ الْحَقِّ الْوُجُودَ بِجُودِهِ؛ لَأَنَّهُ تَعَالَى جَوَادُّ بِالْإِتِّفَاقِ، لَكِنَّهُ لَمْ يُوجِدْهُ<sup>(٢)</sup> فِي الْأَرَلِ شَرْعاً وَكُشْفاً، فَلَمْ يَكُنْ مُسْتَعِدّاً لِلْوُجُودِ فِي الْأَرَلِ.

(١) في (ش): «العروض ولا لغرض». ويُنظر: «التعريفات» للشيخ الجرجاني (ص: ٨٤).

(٢) في (ش): «يوجد».

وكلما كان كذلك؛ لا يصحُّ أن يكون الإيجادُ في الأزلِ جوداً؛ لأنَّ إفاضةَ الوجودِ على غير المُستعدِّ له لا يُوافق الحكمةَ، فلا يصدقُ عليه أنه إفادةٌ ما ينبغي لمن ينبغي، بل الجودُ<sup>(١)</sup> هو الإيجادُ فيما لا يزال؛ لأنه الموافقُ لحكمةِ الحكيمِ ذي الجلال، فانقلبَ التعطيلُ عليهم، وباللهِ التوفيقُ الكبيرُ المُتعال.

\*\*\*

### تبصرة<sup>(٢)</sup>

[في علاقة العلة بالمعلول عند الفلاسفة]

ذهب المليون إلى أن العالم - وهو ما سوى الله تعالى وصفاته من الجواهر والأعراض - حادث؛ أي: كائنٌ بعد أن لم يكنْ بعدية حقيقية، وهي التي لا يُجامعُ القبلُ فيها البعد، وهذا هو المرادُ بـ«الحُدوث الزماني».

ولهذا يقول المتكلمون: «العالم حادث»؛ أي: كائنٌ بعد أن لم يكنْ بعديةً زمانيةً بالمعنى المذكور، والحقُّ تعالى عندهم متقدِّم على العالم لا بالزمان، بل هو قسمٌ سادسٌ من التقدُّم غيرُ الأقسام الخمسة المشهورة<sup>(٣)</sup>، وما يُسمُّونه «تقدُّماً ذاتياً»، ويريدون به تقدُّماً لا يُجامعُ فيه المتقدِّم المتأخَّر؛ لتقدُّم بعض أجزاء الزمان على بعض؛ فإنه تقدُّم لا يُجامعُ فيه المتقدِّم المتأخَّر، وليس بزماني؛ لعدم وقوع المتقدِّم في الزمان.

(١) في (ش): «الوجود».

(٢) هذه التبصرة، ثم ما بعدها؛ من التذكرة، والتأييد، والتوجيه، والتنبيهين، كُلُّها ليست في (ف).

(٣) التقدم عند الحكماء خمسة: التقدم بالعلية، والتقدم بالذات، والتقدم بالزمان، والتقدم بالشرف، والتقدم بالرتبة. يُنظر: «شرح المواقف» للجرجاني (٦/ ٢٧٨ - ٢٨٠).

والْحُكَمَاءُ يُسَمُّونَ تَقَدُّمَ الْحَقِّ تَعَالَى عَلَى الْعَالَمِ أَيْضاً «تَقَدُّماً ذَاتِيّاً»، لَكِنْ لَا بِالْمَعْنَى الْمُرَادَ لِلْمُتَكَلِّمِينَ؛ فَإِنَّ التَّقَدُّمَ الذَّاتِيَّ عِنْدَهُمْ يُجَامِعُ الْمُتَقَدِّمُ فِيهِ الْمُتَأَخَّرَ بِالزَّمَانِ، وَإِنَّمَا يَسْبِقُهُ بِالذَّاتِ، وَلِهَذَا قَالُوا بِأَنَّ الْعَالَمَ مُحَدَّثٌ بِالْحُدُوثِ الذَّاتِيِّ، أَيْ: إِنَّهُ مُسَبِّقٌ بِوُجُودِ الْفَاعِلِ سَبْقاً ذَاتِيّاً، وَهُوَ تَقَدُّمُ الْمُحْتَاجِ إِلَيْهِ عَلَى الْمُحْتَاجِ، وَهُوَ يَسْتَلْزِمُ تَقَدُّمَ عَدَمِهِ عَلَى وُجُودِهِ تَقَدُّماً بِالذَّاتِ وَيُقَارِنُهُ بِالزَّمَانِ.

قَالَ الْفِيلَسُوفُ أَبُو نَصْرِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ طَرْخَانَ الْفَارَابِيِّ الْمَلَقَّبُ بِ«الْمَعْلَمِ الثَّانِي» فِي «الْفُصُوصِ» مَا نَصَّه: فَصَّ: الْمَاهِيَّةُ الْمَعْلُولَةُ لَهَا عَنْ ذَاتِهَا أَنْ لَيْسَتْ<sup>(١)</sup>، وَلَهَا عَنْ غَيْرِهَا أَنْ تُوجَدَ، وَالْأَمْرُ الَّذِي عَنِ الذَّاتِ قَبْلَ الْأَمْرِ الَّذِي لَيْسَ عَنِ الذَّاتِ، فَلِلْمَاهِيَّةِ الْمَعْلُولَةِ أَنْ لَا تُوجَدَ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهَا قَبْلَ أَنْ تُوجَدَ، فَهِيَ مُحَدَّثَةٌ لَا بِزَمَانٍ تَقَدَّمَ. انْتَهَى<sup>(٢)</sup>.

وَقَالَ الْفِيلَسُوفُ أَبُو عَلِيٍّ حُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ابْنُ سِينَا فِي الْمَقَالَةِ السَّادِسَةِ مِنْ إِلَهِيَّاتِ «الشِّفَاءِ»: إِنَّ الْعِلَّةَ الذَّاتِيَّةَ لِلشَّيْءِ الَّتِي بِهَا وُجُودُ ذَاتِ الشَّيْءِ بِالْفِعْلِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مَعَهُ لَا تَتَقَدَّمُهُ فِي الْوُجُودِ تَقَدُّماً يَكُونُ زَوَالُهُ مَعَ حُدُوثِ الْمَعْلُولِ.

ثُمَّ قَالَ: وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا؛ فَإِذَا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لِدَاثِهِ سَبَباً لَوْجُودِ شَيْءٍ آخَرَ دَائِماً كَانَ سَبَباً لَهُ دَائِماً مَا دَامَتْ ذَاتُهُ مَوْجُودَةً، فَإِنْ كَانَ دَائِماً الْوُجُودَ كَانَ مَعْلُولُهُ دَائِماً الْوُجُودَ، فَيَكُونُ مِثْلُ هَذَا مِنَ الْعِلَلِ أَوْلَى بِالْعِلِّيَّةِ؛ لِأَنَّهُ يُمْنَعُ مُطْلَقُ الْعَدَمِ<sup>(٣)</sup> لِلشَّيْءِ، فَهُوَ الَّذِي يُعْطِي الْوُجُودَ التَّامَّ لِلشَّيْءِ.

(١) فِي (ش): «أَنْ نَسَبَ»، وَالتَّصْوِيبُ مِنْ مَصْدَرِهِ.

(٢) يُنْظَرُ: «فُصُوصُ الْحُكْمِ» لِلْفَارَابِيِّ (ص: ٥١).

(٣) فِي (ش): «مُطْلَقاً لِعَدَمٍ»، وَالتَّصْوِيبُ مِنْ مَصْدَرِهِ.

وهذا هو المعنى الذي يُسمَّى «إبداعاً» عند الحكماء، وهو تأسيس الشيء بعد لَيْسٍ مُطْلَقٍ<sup>(١)</sup>؛ فإن المعلول له في نفسه أن يكون ليساً، وأن يكون له عن علته أن يكون أيضاً، والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن - بالذات لا بالزمان - من الذي يكون من غيره، فيكون كلُّ معلول أيضاً بعد ليسٍ بعديةً بالذات.

فإن أطلق اسم «المُحدث» على كل ما له أَيْسٌ بعد ليسٍ - وإن لم تكن بعديةً بالزمان - كان كلُّ معلول مُحدثاً، وإن لم يطلق بل كان شرطُ المُحدث أن يوجد زمانٌ ووقتٌ كان قبله فبطل لمجيئه بعده؛ فتكون<sup>(٢)</sup> بعديته بعديةً لا تكون مع القبلية موجودة، بل تكون ممايزة [لها] في الوجود؛ لأنها زمانية، فلا يكون كلُّ معلول مُحدثاً، بل «المعلول»: الذي سبق وجوده زمانٌ سبق<sup>(٣)</sup> وجوده - لا محالة - حركةٌ وتغيُّرٌ، ونحن لا نناقش في الأسماء. انتهى<sup>(٤)</sup>.

واعترض عليه الأستاذ جلال الدين مُحَمَّدُ الدَّوَّانِيُّ في «حاشيته» على «الشرح الجديد للتجريد» بقوله: ويتوجَّه عليه: أن المعلول ليس في نفسه أن يكون معدوماً كما ليس له من نفسه أن يكون موجوداً؛ ضرورة احتياجه في كل طرفي الوجود والعدم إلى العلة. انتهى<sup>(٥)</sup>.

(١) «الأيّس» و«الليّس»: مصطلحان فلسفيان بمعنى الوجود والعدم، مأخوذان من قول العرب: «أئت به من حيث أيس ولّيس»، أي: من حيث يكون ولا يكون.

(٢) في (ش): «إذ يكون»، والتصويب من مصدره.

(٣) في (ش): «ويسبق»، وما في مصدره أمتن.

(٤) يُنظر: «الشفاء» لابن سينا (١٠ / ٢٦٦ - ٢٦٧).

(٥) «حاشية الدواني» على «الشرح الجديد» للقولشجي لكتاب «تجريد الكلام» لنصير الدين الطوسي غير مطبوعة فيما أعلم، والله أعلم.

واعترض عليه غيره أيضاً بما لفظه: إن المُمْكِنَ متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فكما أن وجوده يكون من الغير كذلك عدمه أيضاً من الغير، فلا يكون من ذاته، وأيضاً لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعاً بالذات، وقد فرضناه<sup>(١)</sup> مُمَكِّناً بالذات، هذا خُلف! انتهى.

والجواب: أن قوله: «في نفسه» مقابل لقوله: «عن علته»<sup>(٢)</sup>، فليس المراد منه: أن المعلوم - من حيث هو قابل للطرفين - له في نفسه أن يكون معدوماً حتى يرد ما أورداه<sup>(٣)</sup>! بل المراد: أنه - باعتبار ذاته وحدها بلا علتها - له أن يكون معدوماً، وهو صحيح؛ لأن الوجود للمُمْكِنِ ليس ذاتياً بالضرورة، بل مستفاد من الواجب<sup>(٤)</sup>، فإذا نُظِرَ إليه وحده - أي: من غير إضافة إلى الواجب المُفِيدِ له الوجود - لم يَكُنْ له<sup>(٥)</sup> وجود، ومستفاد أيضاً، فكان معدوماً في نفسه، أي: مُجَرِّداً عن علة وجوده.

يُوضحه أنه قال في المقالة الثامنة من الهيئات<sup>(٦)</sup> «الشفاء»: سائر الأشياء غير واجب الوجود لا تستحق الوجود، بل هي في أنفسها ومع قطع إضافتها إلى واجب الوجود تستحق العدم، فلذلك كلها في أنفسها باطلة، وبه تعالى حَقَّةٌ، وبالقياس إلى الوجه الذي يليه حاصلة، فلذلك ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصص: ٨٨]. انتهى<sup>(٧)</sup>.

(١) في (ش) وأخواتها: «فرضنا»، ووافقت نقل العلامة العطار هذا القول دون نسبة أيضاً في «حاشيته»

على «شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع» (٢ / ٥٠١).

(٢) القائل هو ابن سينا في قوله المنقول قبل قليل.

(٣) يعني: من اعتراض الدواني وغيره.

(٤) أي: من واجب الوجود، وهو الله تعالى.

(٥) أي: للممكن.

(٦) في (ش): «المهمات»، وصوبت.

(٧) يُنظر: «الشفاء» لابن سينا (١٠ / ٣٥٦).



ويزيده وضوحاً أنه قال في أواخر المقالة الأولى من إلهيات «النجاة»: واعلم أنه كما أن الشيء قد يكون مُحدثاً بحسب الذات فإن المُحدث هو الكائنُ بعد ما لم يكن، والبُعديَّةُ كَالْقَبْلِيَّةِ: قد تكون بالزَّمان، وقد تكون بالذَّات، فإذا كان الشيء له في ذاته أن لا يجبَ له وجود، فهو باعتبار ذاته وحدها بلا علَّتِها لا يُوجد، وإنما يُوجد بالعلَّة، والذي بالذَّات قبل الذي من غير الذَّات، فيكون كلُّ<sup>(١)</sup> معلول في ذاته أولاً أنه أيس، وعن العلَّة ثانياً أنه أيس، فيكون كلُّ معلول مُحدثاً في ذاته، وإن كان مثلاً في جميع الزَّمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن مُوجد فهو مُحدث؛ لأن وجوده من بعد لا وجود بعديَّة بالذَّات. انتهى<sup>(٢)</sup>.

والحاصل: أن المُمكن لما كان وجوده من غيره، فلا شك أنه إذا قُطع النظر عن الغير واعتُبر ذاته من حيث هو مُجرَّد عن العلَّة لم يكن له وجود قطعاً؛ فإن صريح العقل حاكمٌ بأن وجوده إنما كان مستفاداً من الغير؛ لأجل أنه ليس بموجود في حد ذاته؛ إذ لو كان له وجود في حد ذاته لم يُمكن للغير أن يُوجدَه؛ لأن إيجادَه حينئذٍ يكون تحصيلًا للحاصل قبل، وهو مُحال.

فكلامه إلى هنا لا خلل فيه، وإنما الخلل في قوله: «إن المُحدث بالذَّات موجودٌ في جميع الزَّمان، مستفيدٌ لذلك الوجود عن مُوجد»؛ فإن القول بأن المعلول وجوده بعد وجود العلَّة بعديَّة بالذَّات وتُقارنُ له بالزَّمان؛ لا يتمُّ<sup>(٣)</sup> إلا إن صحَّ استفادته<sup>(٤)</sup>

(١) في (ش): «الكل» وصوبت.

(٢) يُنظر: «النجاة في المنطق والإلهيات» لابن سينا (٢/ ٧٥).

(٣) أي: لا يتم القول المذكور.

(٤) أي: المعلول.

لِلوُجُودِ عَنْ مُوجِدِهِ أَرْلًا، وَهُوَ<sup>(١)</sup> غَيْرُ صَحِيحٍ؛ لِأَن كَوْنَ الْمَعْلُولِ مَسْبُوقًا بِوُجُودِ الْفَاعِلِ سَبْقًا ذَاتِيًّا يَسْتَلْزِمُ سَبْقَ عَدَمِهِ عَلَى وُجُودِهِ سَبْقًا ذَاتِيًّا، وَالتَّقَدُّمُ بِالذَّاتِ هُوَ تَقَدُّمُ الْمَحْتَاجِ إِلَيْهِ عَلَى الْمَحْتَاجِ، وَهُوَ مَنْحَصِرٌ فِي التَّقَدُّمِ بِالْعِلِّيَّةِ، وَالتَّقَدُّمُ بِالطَّبْعِ، وَحَيْثُ لَا مَجَالَ لِلْعِلِّيَّةِ فَهُوَ تَقَدُّمٌ بِالطَّبْعِ، وَالْمَتَقَدِّمُ بِالطَّبْعِ هُوَ مَا لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُوجَدَ الْمَتَأَخِّرُ إِلَّا وَهُوَ مُوجُودٌ، وَيُوجَدُ هُوَ - وَلَيْسَ الْمَتَأَخِّرُ - مُوجُودًا كَالوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ، وَكَلِمَا كَانَ عَدَمُهُ مُتَقَدِّمًا عَلَى وُجُودِهِ بِالطَّبْعِ كَانَ جُزْءَ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ قِطْعًا، فَلَا يَكُونُ الْوَاجِبُ عِلَّةً تَامَةً بَسِيطَةً وَمُؤَثِّرًا فِي الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ بِلَا اشْتِرَاطٍ فِي تَأْثِيرِهِ، وَهُوَ خِلَافُ مَذْهَبِهِمْ وَصَرَّائِهِمْ.

وَمَا يَقَالُ مِنْ أَنَّ الْعِلَّةَ التَّامَّةَ: هُوَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْمُمَكِّنُ فِي وُجُودِهِ، فَيَكُونُ الْإِمْكَانُ - لِكَوْنِهِ سَبَبًا لِلْاِحْتِيَاجِ - خَارِجًا عَنْ تَعْرِيفِ الْعِلَّةِ، وَكَذَا الْاِحْتِيَاجُ وَالتَّأْثِيرُ وَالْوُجُوبُ السَّابِقُ؛ عَلَى مَا تَقَرَّرَ عِنْدَهُمْ مِنْ أَنَّ «الْمَعْلُولَ»: مَا أَمَكَّنَ فَاحْتَاجَ إِلَى الْعِلَّةِ، فَأَوْجَدَهُ الْعِلَّةُ، فَوَجِبَ، [فَوُجِدَ]<sup>(٢)</sup> فَمِمَّا لَا يُجْدِي نَفْعًا هُنَا! لِأَن خُرُوجَهَا مِنْ تَعْرِيفِ الْعِلَّةِ لَا يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ اشْتِرَاطِهَا فِي التَّأْثِيرِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ؛ فَإِنَّ الْعِلَّةَ - وَإِنْ سُمِّيَتْ بَسِيطَةً بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ - لَا تَكُونُ مُؤَثِّرَةً إِلَّا بَعْدَ ثَبُوتِ تِلْكَ الْأُمُورِ.

وَكَلِمَا كَانَ كَذَلِكَ؛ كَانَ اِحْتِيَاجُ الْمَعْلُولِ الْمَقَارِنِ لِعَدَمِهِ سَابِقًا عَلَى التَّأْثِيرِ، فَكَانَ الْمَقَارِنُ لَوُجُودِ الْعِلَّةِ عَدَمَ الْمَعْلُولِ لَا وُجُودَهُ؛ إِذْ لَا شَكَّ أَنَّ الْإِيجَادَ مَسْبُوقٌ بِوُجُودِ الْعِلَّةِ؛ إِذْ لَا إِيجَادَ إِلَّا بَعْدَ الْوُجُودِ<sup>(٣)</sup>، وَوُجُودُ الْمَعْلُولِ مُتَأَخِّرٌ عَنِ الْإِيجَادِ

(١) أي: استفادة المَعْلُولِ لِلوُجُودِ عَنْ مُوجِدِهِ أَرْلًا.

(٢) يُنْظَرُ: «حَاشِيَةُ الْكَلْبَنَوِيِّ عَلَى شَرْحِ الدَّوَانِيِّ لِلْعُقَائِدِ الْعُضْدِيَّةِ» (١/ ٦٩)، «كَشَافُ صِطْلَاحَاتِ

الْفُنُونِ» لِلتَّهَانَوِيِّ (٢/ ١٢١٠)، وَالْاِسْتِدْرَاكُ مِنْهُمَا.

(٣) أي: لَا يَكُونُ إِيجَادُ الْعِلَّةِ لِلْمَعْلُولِ إِلَّا بَعْدَ وُجُودِ الْعِلَّةِ نَفْسِهَا.

أو مقارن له، والمتأخّر أو المقارن للإيجاد المتأخّر عن الاحتياج المقارن للعدم متأخّر عن العدم الأزليّ تأخراً حقيقياً لا يُجامعه في الأزَل، لا تأخراً بالذات مُجامعاً في الأزَل، وإلا لكان المعلول مستفيداً للوجود في مُوجده بالفعل حالة كونه غير مستفيد منه بالفعل، وهو تناقض.

ومسارُ الغلط: أن المعلول - بعد استفادته الوجود من العلة - إذا قُطع النظر عن علته كان معدوماً في نفسه في عين زمان وجوده من علته، فيصح أن يُقال حينئذٍ: إن عدمه في نفسه متقدّم على وجوده من علته بالذات، مع مُقارنته له بالزمان، وأما قبل استفادته الوجود فلا مُقارنة؛ إذ لا تصحُّ الإفادة إلا حال كون المعلول معدوماً بالفعل؛ لأن تقدّم عدمه بالفعل على وجوده من شرائط التأثير؛ إذ لو كان موجوداً بالفعل قبل الإفادة لَمَا أمكن للعلة إيجاده؛ لأن إيجاده حينئذٍ يكون تحصيلاً للحاصل، وإذا لم يصحَّ أن يكون موجوداً بالعقل إلا حين الإفادة، والتأثير المتأخّر عن العدم بالفعل المقارن لوجود العلة لم يكن وجوده مقارناً لوجود العلة، بل متأخراً عنه تأخراً حقيقياً لا يُجامعه في الأزَل، كما لا يُجامعُ عدمه في الأزَل، وإن كان وجوده المستفاد من العلة مُقارناً لعدمه من نفسه بعد الاستفادة بالزمان، مع تأخّره عنه بالذات، فانكشف الغطاء! وبالله التوفيق نور الأرض والسموات، والحمد لله رب العالمين.

## تكملة

[في الاحتجاج لتأخر المعلول الأول عن الواجب تعالى تأخراً ذاتياً

بالمعنى المراد عند المتكلمين]

القول بأن المعلول الأول وما يقتضي بالذات - أو بالوسائط القديمة - قديمٌ مستفيد الوجود من الواجب أزلاً مبنياً<sup>(١)</sup> على أن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الأزل، ولهذا جعلوا التأخير عن الأزل مستلزماً للمحالات، وهو ممنوع.

ثم لا يجوز أن يكون المعلول الأول متأخراً عن الأزل كائناً بعد أن لم يكن بعدية ذاتية بالمعنى المراد عند المتكلمين.

قولكم<sup>(٢)</sup>: إن قدرة الباري تعالى أزلية بالاتفاق، والعالم ممكن الوجود في الأزل، وإلا لزم الانقلاب من الانتفاع الذاتي إلى الإمكان، وهو محال بالضرورة! فيجب أن يكون العالم أزلياً؛ إذ لو تأخر عن الأزل ثم حدث لزِم ترك الجود، وهو إضافة الوجود وما يتبعه من الكمالات على الممكنات مدة غير متناهية، وهو محال على الجواد الحق الكريم مع المطلق، ومع ذلك؛ فيما أن يحدث من غير حدوث أمر آخر، فننقل الكلام إليه حتى يلزم التسلسل.

قلنا: لا تعطيل للوجود<sup>(٣)</sup> زمناً فرداً فضلاً عن مدة غير متناهية؛ لأننا لا نقول

(١) قوله: «مبنياً» خبر المبتدأ في صدر الفقرة «القول»، وقوله: «قديمٌ مستفيد الوجود» خبران لقوله: «أن المعلول الأول».

(٢) أيها الفلاسفة.

(٣) في (ش): «لوجود»، وصوبت من النسخ الأخرى.

بتأخر المعلول الأول عن الواجب تعالى مدةً، لا مديدةً ولا قصيرةً! وإنما نقول بتأخر المعلول الأول عن الواجب تعالى تأخراً ذاتياً بالمعنى المراد للمتكلمين، وهذا يتحقق بأن يكون وجوده<sup>(١)</sup> تابعاً لوجود الواجب تعالى بلا بونٍ وامتدادٍ زمنيٍّ بينهما، ولا يتوقف على أن يكون بين الواجب تعالى وبين المعلول مدةً، لا طويلةً ولا قصيرةً، فضلاً عن مدة غير متناهية! ولا تعطيل للوجود في ذلك؛ إذ التعطيل إنما يتحقق إذا استعدَّ الممكن للوجود الأزلي، ولا يقطع الإيجاد، وحيث لا استعداد للممكن في الأزل - لِمَا مرَّ من لزوم التناقض - فلا تعطيل للوجود في ترك الإيجاد أزلاً؛ كما لا تعطيل في ترك إيجاد المُحال مُطلقاً، وكما لا تعطيل في ترك خلق الطوفان قبل العقل الأول.

ومنه يظهر أنه لا انقلاب؛ لوضوح أن الحادث بعد خمسين ألف سنة مثلاً ممكن الوجود في الأزل؛ بمعنى أنه ممكن في الأزل أن يوجد في وقته، لا في الأزل، ولا انقلاب في ذلك بالاتفاق، فذلك نقول في المعلول الأول: إنه ممكن في الأزل أن يوجد في الوقت الوهمي التابع للأزل من تمام علته.

ولا يلزم<sup>(٢)</sup> التسلسل؛ لعدم احتياج الموهوم إلى مؤثر، ولا الترجيح بلا مرجح<sup>(٣)</sup>؛ لكون استعداد الممكن مرجحاً لتعلق الإرادة بإيجاده في ذلك الوقت الموهوم التابع للأزل، ولا كون الزمان موجوداً حال عدمه؛ لأن الموهوم لا وجود له في الخارج، ومع ذلك يصح للعقل أن يحكم بتقدم بعض أجزائه على بعض؛

(١) أي: المعلول.

(٢) أي: مما نقول.

(٣) أي: ولا يلزم الترجيح بلا مرجح.

على تقدير وجوده، ولا يتوقف على أن يكون له راسمٌ موجودٌ في الخارج؛ كما لا يتوقف الامتداد المكانيُّ الموهوم على ذلك مع صحة حكم العقل بتقدم بعض أجزائه على بعض؛ على تقدير وجوده.

وإذا جاز تأخر المعلول الأول عن الواجب تعالى تأخراً ذاتياً بالمعنى المراد عند المتكلمين من غير استلزام شيءٍ من المحالات؛ تبين<sup>(١)</sup> أن المقارنة الأزلية غير واجبة عقلاً، فالجزم بوجوب المعية - لا بمعنى التبعية - دعوى بغير دليل تام عقلي، وأما الشرعي فهو شاهدٌ لنا بنص «كان الله قبل كل شيء»، والقبليّة فيه هي التقدم الذاتي بالمعنى المراد عند المتكلمين؛ بدليل رواية البخاري: «كان الله ولم يكن شيء غيره»، ورواية غيره: «كان الله ولم يكن شيء معه»، والشرع معصوم من الخطأ، والعقل يخطئ ويصيب!

فتبين أن ما ذهبنا إليه من تأخر المعلول الأول عن الواجب تعالى تأخراً ذاتياً بالمعنى المراد عند المتكلمين هو الواقع في نفس الأمر، لا ما ذهبتم إليه من مقارنته للواجب تعالى في الأزل، وبالله التوفيق القائل: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥]، والحمد لله رب العالمين.

\*\*\*

(١) قوله: «تبين» جواب الشرط «إذا جاز». لا لزوم له

## تذكرة وتأيد

[العقل لا يدرك الغيبات عند ابن سينا بل يقبلها بنور الإيمان]

قال ابن سينا في إلهيات «الشفاء»: يجب أن يُعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشرع وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبينا مُحَمَّدٌ ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مُدركٌ بالعقل والقياس البرهاني وقد صدّقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس. انتهى<sup>(١)</sup>.

وهذا اعترافٌ منه بالحق من أن النبي ﷺ يأتي بما لا يدرك بالعقل من طريق الفكر والقياس، بل يقبله العقل ويصدق به بنور الإيمان الكاشف له عن صدقه من غير أن يكون له عليه دليلٌ بالفكر، وليس ذلك إلا لأن الله تعالى قد أيد أنبياءه ورسله بنور يكشفون به ما هو فوق طور العقول من حيث أفكارها، ولا يدركه غيرهم إلا من اتبعهم اتباعاً كاملاً، فورثهم ما شاء الله أن يورثهم<sup>(٢)</sup>.

وإذا ثبت أن ثمة ما لا يدرك إلا بنور النبوة اختصاصاً إلهياً - أو بنور الولاية إراثاً نبوياً - فنقول: قد قال الصادق الأمين مُحَمَّدٌ خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين: «إن الله كتب مقادير الخلق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة»، رواه مسلم في «صحيحه» المُجمَع على صحّته<sup>(٣)</sup>، وهو نص

(١) يُنظر: «الشفاء» لابن سينا (١٠/٤٢٣).

(٢) في (ش) وأخواتها: «فورثهم فيما شاء الله أن يرثهم»، وما أثبت الصواب إن شاء الله.

(٣) «صحيح مسلم» (٢٦٥٣) عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

على تأخير خلق السموات والأرض عن كتابة المقادير هذه المدّة المديدة، وهذا مما لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة!

فإنكم ذهبتم<sup>(١)</sup> على أن المعلول الأول وما يصدر عنه بالذات أو بالوسائط القديمة قديم، فلهذا ذهبتم على قدم العقول العشرة والأفلاك التسعة<sup>(٢)</sup>، ولو كان كما زعمتم لما تأخرت السماوات عن العقل الأول بقليل فضلاً عن هذه المدة! لكنها متأخرة بنص صحيح صريح لا يقبل التأويل، فيبطل قديمها.

ويزيده وضوحاً قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ

(١) الخطاب للفلاسفة.

(٢) في (ش): «على قدم المعقول» إلخ، وصوّبت.

أما نظرية «العقول العشرة والأفلاك التسعة» فهي نظرية الفلسفة اليونانية في كيفية حصول الكثرة في العالم من الله تعالى، الذي أثبتت البراهين الفلسفية أنه واحد بسيط من جميع الجهات، لا كثرة فيه، لا خارجاً، ولا عقلاً، ولا وهماً، حيث ذهب أرسطو وتلاميذه - ومن تبعهم من المسلمين كالفارابي وابن سينا - إلى أن الصادر منه سبحانه واحد، وهو «العقل الأول»، وهو مشتمل على جهتين: جهة لعقله لمبدئه، وجهة إضافته إلى ماهيته.

فبالنظر إلى الجهة الأولى صدر العقل الثاني، وبالنظر إلى الجهة الثانية صدر الفلك الأول ونفسه الذي هو «الفلك الأقصى»، وصدر من العقل الثاني لهاتين الجهتين العقل الثالث، والفلك الثاني مع نفسه، الذي هو «فلك الثوابت»، ثم صدر من العقل الثالث لهاتين الجهتين العقل الرابع والفلك الثالث مع نفسه، الذي هو «فلك زحل»، وبهذا الترتيب، صدر العقل الخامس والفلك الرابع الذي هو «فلك المشتري»، إلى أن وصل عدد العقول إلى عشرة، وعدد الأفلاك مع نفوسها تسعة. وتبنى المذهب الإسماعيلي - الذي هو مذهب ذو صبغة فلسفية يونانية - هذه النظرية مع اختلاف يسير في التعبير لا غير، والفكرة الرئيسية عندهم واحدة. يُنظر: «بحوث في الملل والنحل» للشيخ جعفر السبحاني (٨/ ٢٦٢ - ٢٦٣).



أَيَّامٍ ﴿[الأعراف: ٥٤]، وفصلها في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي كُنتُم مِّنَ الْكَافِرِينَ﴾ الَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ﴿إلى أن قال: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ ثم قال: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ إلى أن قال: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١١ - ١٢]، وعن مجاهد: إن يوماً من الستة أيام كالف سنة مما تعدُّون<sup>(١)</sup>.

وكلما كانت السماوات كذلك بطل قدمها، وإذا بطل قدمها بطل قدم الوسائط المتقدمة عليها، وإلا لاستلزم قدم بقيّة العقول والسماوات، وقد تبين بطلان اللازم فكذا الملزوم، ولا قائل منكم بالفرق! فظهر أن ما ذهبتم إليه من قدم العقول والأفلاك بالقياس الفكري ليس مما صدّقه النبوة أو سكّته عنه، بل مما كذّبت به النبوة بالنص والالتزام، وما كذّبه الشرع المقدّس عن الخطأ باطل؛ فإن العقل يُخطئ ويصيب، والوحي مُحالٌ عليه الخطأ، وإذا بطل قدم العقل الأول وما بعده كالسماوات بطل القول بكون الحقّ تعالى مُوجِباً بالذات، فالعالم كلّ حادث متأخّر الوجود عن وجود الحقّ تعالى تأخراً حقيقياً، والله فاعلٌ بالاختيار، وبالله التوفيق في الإعلان والأسرار.

\*\*\*

(١) رواه الطبري في «تفسيره» (١٠ / ٢٤٥).

## توجيه

[المقبول من كلام الحكماء في معنى المعية]

إن أراد الحكماء بالمعية التي لا تُنافي البعدية الذاتية عندهم المعية بمعنى التبعية - أي: أن وجود المعلول الأول تابع لوجود العلة حاصل بعده<sup>(١)</sup> بلا بون وامتداد زمني بينهما؛ كما قال أهل التفسير في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٦]: إن معنى اصطحاب العسر واليسر: أن العسر مردوف باليسر لا محالة، متبوع له. انتهى<sup>(٢)</sup> - بقرينة أن<sup>(٣)</sup> ابن سينا قال في الفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيات «الشفاء» ما نصّه: ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده. انتهى<sup>(٤)</sup>؛ كانت البعدية الذاتية<sup>(٥)</sup> عندهم كالبعدية الذاتية عند المتكلمين؛ لأن المعلول الأول إذا كانت معيته للأول تعالى بمعنى التبعية كان وجوده بعد وجود الواجب بعدية لا يُجامع فيها القبل البعد، والبعدية بهذا المعنى بعدية زمنية في الحقيقة عند الحكماء، لكن الزمان هنا وهمي محض، وليس بالزمان الذي هو مقدار حركة الفلك؛ فإن الزمان الذي هو مقدار الحركة له راسم موجود في الخارج عندهم، وهو أن السَّيَّال<sup>(٦)</sup> المنطبق على الحركة التوسّطية راسم في الخيال امتداداً باستقراره وعدم استمراره، وابن سينا لم يذكر في مقابل البعدية الذاتية إلا البعدية

(١) أي: بعد وجود العلة.

(٢) يُنظر: «الكشاف» للزمخشري مع «حاشية الطيبي» (١٦ / ٤٩٩).

(٣) قوله: «بقرينة أن...» إلخ قيد للشرط «إن أراد الحكماء».

(٤) يُنظر: «الشفاء» لابن سينا (١٠ / ٤٠٣).

(٥) قوله: «كانت البعدية الذاتية...» إلخ جواب للشرط «إن أراد الحكماء».

(٦) في (ش): «السيار» وصوّبت من النسخ الأخرى.

الزمانية التي يكون فيها وجود المعلول مسبقاً بوجود زمانٍ هو مقدار حركة الفلك لا مطلق الزمان الشامل لمقدار الحركة والوهمي المحض، ومعلوم أنه لا يلزم من كون المعلول الأول فوق الزمان بمعنى مقدار الحركة أن لا يكون بعد الواجب بعديةً زمانيةً بالزمان الوهمي.

يوضحه<sup>(١)</sup>: أن العقل الثاني والفلك الأول معلولان للعقل الأول، فهما موجودان بإيجاده، ولا إيجاداً إلا بعد الوجود، فليسا مع العقل الأول ومقارنين له في الوجود، وإلا لكانا صادرين معه من الواجب تعالى بلا واسطة، أو موجودين بإيجاده قبل وجوده<sup>(٢)</sup>، وكل منهما مُحال.

فهما<sup>(٣)</sup> معه بمعنى التبعية؛ لِمَا مرَّ أنهما معلولان، فلا بد أن يكونا متأخرين عنه بالبعدية الذاتية بالمعنى المراد للمتكلمين - أعني: التي لا يُجامعُ فيها القبلُ البعد، وهي بهذا المعنى هي البعدية الزمانية عند الحكماء - وليس لا زمان حقيقياً قبل الفلك الأول والعقلين، فهو زمانٌ وهميٌ محض، وهو الذي يقول به المتكلمون، فيصير النزاع لفظياً!

فالمعلول الأول حادث، أي: كائنٌ بعد أن لم يكنْ بعديةً حقيقيةً لا يُجامعُ فيها القبلُ البعد، سواءً سَمَّيناها «بعدية»<sup>(٤)</sup> ذاتيةً أو «زمانية» مُراداً بالزمان فيها<sup>(٥)</sup> الزمان الموهوم، وإن كان قبل الزمان بمعنى مقدار حركة الفلك وبالله التوفيق الحي القيوم.

(١) في زعم الفلاسفة.

(٢) أي: صادرين معه من الواجب تعالى بلا واسطة، أو لكانا - أي: العقل الثاني والفلك الأول - موجودين بإيجاد الواجب تعالى قبل وجود العقل الأول.

(٣) أي: العقل الثاني والفلك الأول.

(٤) في (ش): «البعديّة» وصوّبت من النسخ الأخرى.

(٥) أي: في البعدية الزمانية.

## تنبيهان

### الأول:

قال الأستاذ جلال الدين مُحَمَّدُ الدَّوَانِيُّ في «شرح العقائد العضدية»: استدَلَّ الفلاسفة على مذهبهم بأنه لا يخلو من أن يكونَ جميعُ ما لا بدَّ منه في وجودِ مُمكنٍ ما حاصلًا في الأزل، أو لا، فإن كان الأولُ لزم وجود ذلك المُمكن في الأزل؛ لامتناع تخلفِ المعلول عن علته التامة، وإن كان الثاني فإذا حدث مُمكنٌ [ما] فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمرٍ آخر، فيلزم وجود المُمكن بدون تمام علته، وإما أن يكون بسبب حدوث أمرٍ آخر، فيُنقل الكلامُ إليه حتى يلزم التسلسل<sup>(١)</sup>.

والجواب: أنا نختار الشقَّ الثاني، وهو أن جميع ما لا بدَّ منه في وجودِ مُمكنٍ ما غير حاصلٍ في الأزل؛ لأن إمكان وجوده الأزلي - أي: استعداده لأن يكون وجوده أزليًا كما مكانه - من جملة ما لا بدَّ منه حينئذٍ، وهو غير متحقق؛ لِمَا تبين أن احتياجه المقارن لعدمه المتقدم بالطبع على وجوده سابق على التأثير المتأخر عن وجود المؤثر، فلو كان وجوده أزليًا لكان مقارنًا لعدمه المقارن لوجود المؤثر، فإذا أثر فيه الفاعل والحالة هذه: فإما أن يؤثر في وجود الحاصل قبل المقارن لعدمه، أو في بقاءه<sup>(٢)</sup>:

فإن كان الأول<sup>(٣)</sup> لزم تحصيل الحاصل قبل<sup>(٤)</sup>، لا بهذا التحصيل.

(١) يُنظر: «شرح العقائد العضدية» للجلال الدواني (١ / ٦١ - ٦٣).

(٢) قوله: «في بقاءه» معطوفٌ بالحرف «أو» على قوله: «يؤثر في وجود الحاصل».

(٣) وهو التأثير في وجود الحاصل أزلاً.

(٤) وهو التأثير في بقاء الحاصل أزلاً.

وإن كان الثاني<sup>(١)</sup> لزم اجتماع النقيضين، وهو استغناؤه في أصل وجوده عن الفاعل مع احتياجه إليه بالضرورة.

قولكم: «إذا حدث ممكن ما، فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر». قلنا: بل لأمر آخر، وهو مجيء الوقت الموهوم المعين في علم الله لإيجاده فيه بمقتضى استعداده.

قولكم: «فيُنقل<sup>(٢)</sup> الكلام إليه حتى يلزم التسلسل».

قلنا: غير لازم؛ لأن ذلك الوقت - لكونه موهوماً محضاً - لا وجود له في الخارج، فلا يحتاج إلى مؤثر! ومع ذلك يصح للعقل الحكم بتقدم بعض أجزائه على بعض على تقدير وجوده، ولا يتوقف ذلك الحكم على أن يكون لامتداد الموهوم راسم موجود في الخارج، وهو الآن السيال المنطبق على الحركة التوسطية الراسم في الخيال امتداداً؛ بدليل أن العقل يصح حكمه بأن الامتداد المكاني الموهوم وراء العالم غير<sup>(٣)</sup> المتناهي بعض أجزائه متقدماً على بعض؛ على تقدير وجوده، مع أنه لا راسم له ولا منشأ له خارجياً بالاتفاق.

ولما كان المحال اللازم من التأثير الأزلي - أعني: اجتماع النقيضين أو تحصيل الحاصل - من مانعاً من التأثير الأزلي<sup>(٤)</sup>، ومعلوم أن من جملة ما لا بد منه ارتفاع

(١) في النسخ: «قيل»، ولعله تصحيف.

(٢) في (ش): «فنقل» وصوبت وفاقاً لما تقدم، وفي مطبوع مصدره: «فننقل».

(٣) في (ش): «الغير» وصوبت. وهل ذلك خطأ حتى يصوب؟ استعملها صاحب القاموس وغيره وأقره في التاج (غمض).

(٤) من قوله: «أعني اجتماع النقيضين» إلى هنا ساقط في (ش) واستدرسته من أخواتها.

الموانع، وكان مجيء الوقت الموهوم المعين الذي يقتضيه استعداد المُمَكِّن رافعاً للمانع لتحقيق التأخر الزماني المصحح للتأثير؛ كان لذلك الوقت المعين الموهوم مدخلاً في وجود المُمَكِّن وإن كان من الأمور المعدومة؛ إذ الأمور العدمية قد يكون لها مدخل في وجود الأشياء كارتفاع المانع، وبالله التوفيق الأول الآخر المحيط الجامع، والحمد لله رب العالمين.

### الثاني:

قال شارح «التجريد» عند قول الماتن: «الفاعل مبدأ التأثير»<sup>(١)</sup>، وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول» ما نصّه: وإلا فلتفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر! فوجوده في ذلك الزمان إن كان لأمر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعاً ما فرضناه مستجمعاً، وإن لم يكن لأمر لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح؛ لأن الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين، فبهذا يندفع ما يقال من إنه لم لا يكون هذا ترجيحاً بلا مرجح من المختار؟ وإنه جائز عند بعضهم، إنما المستحيل اتفاقاً هو الترجيح بلا مرجح؛ لأننا نفرض أن إرادته أو تعلّقها - لكونه من شرائط التأثير - موجود في الزمانين معاً، فلا يتصور منه ترجيح مخصوص بأحد الزمانين، فيكون وقوع الوجود في أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح، وإنه باطل بديهياً واتفاقاً. انتهى.

(١) تصحّف السياق في (ش) إلى: «عند قول الحاني: الفاعل بعد التأثير» وصوّت من النسخ الأخرى. ويُنظر قول نصير الدين الطوسي في متن «تجريد الاعتقاد» في «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» لشمس الدين الأصفهاني (ص: ٤٧٦)، و«كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» للحلي (ص: ٩٧).

ولم أدر من الشارح الذي ينقل عنه، وثمة على «تجريد الطوسي» شروح كثيرة، والله تعالى أعلم.

والجواب: إننا قد بيّنا استحالة مقارنة وجود المعلول لوجود الفاعل في الأزل؛ لاستلزامه تحصيل الحاصل أو اجتماع النقيضين.

وكلما كان كذلك؛ لم يكن الفاعل مستجمعاً لشرائط التأثير في الأزل؛ إذ من شرائطه إمكان الوجود الأزلي للممكن، ولا إمكان له ثمة؛ لِمَا تبيّن، فظهر أن وجوده في الزمان الموهوم المتأخّر عن الأزل لأمر لم يوجد وهو استعدادُه المقتضي للوجود في ذلك الوقت، لا قبله ولا بعده، ولا يلزم ترجّح أحد المستويين على الآخر بلا مرّجح؛ لأن الترجيح الحاصل من الفاعل بتعلّق إرادته بالتأثير فيه في ذلك الوقت المتأخّر عن الأزل تابعٌ للعلم التابع لاستعدادِه غير<sup>(١)</sup> المجعول وهو المرّجح الأزلي بتعلّق الإرادة بأحد الزمانين على الخصوص.

والحاصل: أن فرض العلة مستجمعة في الأزل للتأثير الأزلي فرض مُحال؛ لتوقّف التأثير الأزلي على إمكان الوجود الأزلي للممكن، وقد تبيّن أنه لا إمكان له، فلا تأثير أزلياً، فلا مقارنة لوجود المعلول مع الفاعل.

ومنه يظهر الخلل في قول «التجريد»: «ولا يجب مقارنة العدم». انتهى؛ لأنه يُشعر بجواز مقارنة وجود المعلول لوجود العلة في الأزل، وقد تبيّن أنه لا جواز لذلك.

ثم قال الشارح: لا يُقال: وجود المعلول عند وجود العلة أعمّ من أن يكون وجود العلة مقارناً لوجود المعلول أو يكون مُستعقِباً له! لأننا نقول: إذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقّف عليه تأثيره: فإمّا أن يوجد المعلول مقارناً لوجود فاعله، أو بعده بزّمان، فإن كان الأول ثبت ما ادّعيناه، وإن كان الثاني فلا شك أن الزّمان ينقسم،

(١) في (ش): «لاستعداد الخير» بالخاء، وفي النسخ الأخرى: «الغير»، وصوّبت. هل «الغير» خطأ؟

ويمكن وجود المعلول في بعض أجزائه؛ إذ لا سبيل إلى امتناعه بعد تمام العلة، ووجوده بعد هذا الزمان مع إمكانه قبله ترجُّح بلا مُرَجِّح، بل نقول: وجوده مقارناً لوجود فاعله مُمكن، فوجوده بعد وجود فاعله ترجُّح بلا مُرَجِّح.

والجواب: إن عدم تخلف المعلول عن الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره مُسلم، لكن لا استجماع للإيجاد في الأزل؛ لما تبين أن إمكان أزلية وجود المعلول مقارناً<sup>(١)</sup> لوجود فاعله، بل إنما يُمكن بعد وجود فاعله بعدية ذاتية بالمعنى المراد عند المتكلمين من غير بونٍ وامتدادٍ بينهما.

وكلما كان كذلك؛ لم يكن وجوده بعد وجود فاعله بعدية ذاتية بالمعنى المذكور ترجُّحاً بلا مُرَجِّح، بل ترجُّحاً لمُرجِّح هو اقتضاء استعداده الأزلي غير<sup>(٢)</sup> المجعول وجوده في ذلك الوقت المتأخِّر عن وجود فاعله تأخراً ذاتياً بلا امتدادٍ بينهما.

فتبين أن الصحيح أن وجود الفاعل مستعقب لوجود المعلول ومُسْتَبْعٌ له بالاختيار التابع للعلم التابع للمعلوم، فلا يكون وجود المعلول مقارناً لوجود الفاعل، بل بعده بعدية ذاتية بالمعنى المذكور، وبالله التوفيق وهو الغفور الشكور. ثم قال الشارح<sup>(٣)</sup>: فإن قيل: الضرورة قاضية بأن إيجاد العلة للمعلول لا يكون إلا بعد وجودها، ووجود المعلول إما مقارناً<sup>(٤)</sup> للإيجاد أو متأخراً عنه، فيكون متأخراً عن وجود العلة.

(١) كذا في النسخ، ولعلها: «مقارن» بالرفع.

(٢) في (ش): «الخير» بالخاء، وصوبت.

(٣) لم أدر من الشارح الذي ينقل عنه، وثمة على «تجريد الطوسي» شروح كثيرة، والله تعالى أعلم.

(٤) في (ش): «مقارناً»، وصوبت.



قلنا: كونُ الإيجاد بعدَ وجودِ العِلَّةِ المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثيرُ بعديةً زمانيةً ممنوع. انتهى.

والجواب: أن فرضَ العِلَّةِ مستجمعةً لجميع ما يتوقف عليه التأثيرُ<sup>(١)</sup> في الأزل يستلزم إمكانَ الوجودِ الأزليِّ للمعلول بالضرورة، وقد تبين أنه مُحال؛ لاستلزامه اجتماعَ النقيضين أو تحصيلَ الحاصل.

وكلما كان كذلك؛ لم يكنِ الفاعلُ مستجمعاً إلا عندَ استعداد المعلول للوجود، وذلك في الوقت الموهوم المعين المتأخر عن الأزل بلا بونٍ تأخراً حقيقياً، لا في الأزل.

وكلما كان كذلك؛ كان الإيجادُ بعدَ وجودِ العِلَّةِ بعديةً ذاتيةً بالمعنى المراد عند المتكلمين، وهو في معنى البعدية الزمانية، لا ما يُريده الحكماءُ بالبعدية بالذات، وبالله التوفيقُ ذي العرشِ رفيع الدَرَجات.

\*\*\*

(١) تكرر في (ش) دون أخواتها قوله قبل سطرٍ: «بعديةً زمانيةً ممنوع».

## انعطافٌ و<sup>(١)</sup> وصلٌ

[توجيهٌ كلامٍ آخرَ للشيخِ مُحْيِي الدينِ ابنِ عَرَبِي]

قد تضمَّن ما نقلناه من نصوص الشيخ - قُدَّسَ سرُّه - أنه قائلٌ بأن الله تعالى فاعِلٌ بالاختيار، لا عِلَّةٌ موجبةٌ بالذات للمعلول.

فإن قلتَ: فما وجهُ قوله في المقدمة:

مسألة: أقول بالحكم الإرادي، لكنني<sup>(٢)</sup> لا أقول بالاختيار؛ فإن الخطاب بالاختيار الوارد إنما ورد من حيثُ النظرُ إلى المُمكنِ مُعرِّى عن عِلَّتِهِ وسببِهِ. انتهى<sup>(٣)</sup>.

قلت: وجهه: أن «الاختيار» في اللغة: هو الانتقاء والاصطفاء للشيء على غيره<sup>(٤)</sup>، وبهذا المعنى أُطلق في القرآن في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾ [الدخان: ٣٢]، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨].

ومقتضى الاختيار بهذا المعنى: ترجيحُ ذلك المختار وتقديمه على غيره، والترجيحُ فرع الاحتمال، ولا شكَّ أن المُمكن من حيث هو مُعرِّى عن عِلَّتِهِ وسببِهِ - أي: بالنظر إلى إمكانه الذاتي مُجرِّداً عن عِلَّتِهِ وسببِهِ المُرجَّح لوجوده على عدَمِهِ - قابلٌ للطرفين من الوجود والعدم.

وكلما كان كذلك؛ صحَّ الترجيحُ فصَحَّ الاختيار بهذا المعنى.

(١) من قوله قبل صفحات: «تبصرة ذهب المَلِيُون إلى أن العَالَمَ» إلى هنا ليس في (ف).

(٢) في (ش): «لكن».

(٣) يُنظر: «الفتوحات المكية» (١ / ٤١).

(٤) يُنظر: «تاج العروس» للزبيدي (١١ / ٢٤١).

وأما بالنظر إليه غير مُعَرَّى عن علته وسببه، بل مأخوذاً معها - أي: بالنظر إليه من حيث سبق العلم بالوقوع أو اللاوقوع - فهو إما واجب الوقوع، أو ممتنع الوقوع، ولا احتمال بعد الوجوب أو الامتناع، فلا ترجيح للمحتمل، فلا اختيار بمعنى الترجيح لأحد المحتملين مع بقاء الترجيح بالنظر الإرادي<sup>(١)</sup> إلى الإمكان الذاتي؛ فإنه لا يفارقه.

قال الشيخ - قدس سره - في الباب (١٧٨): خلاف المعلوم وقوعه مُحال، والأمر وإن كان مُمكنًا بالنظر إليه فليس بمُمكن بالنظر إلى علم الله فيه بوقوع<sup>(٢)</sup> أحد الإمكانين وأحدية المشيئة [فيه، وما تعلقت المشيئة الإلهية<sup>(٣)</sup> بكونه فلا بد من كونه، وما لا بد من وقوعه لا يتصف بالإمكان بالنظر إلى هذه الحقيقة. انتهى<sup>(٤)</sup>.  
قال الشيخ - قدس سره -<sup>(٥)</sup> في الباب (٣٤٧): إن الأشياء لَمَّا كان الإمكان لا يفارقها طرفة عين ولا يصح خروجها منه لم يزل المرجح معها؛ لأنه لا بد أن تتصف بأحد المُمكنين من وجودٍ وعدم. انتهى<sup>(٦)</sup>.

يوضحه قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (١٩) وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿[إبراهيم: ١٩ - ٢٠]؛ أي: بمُمتنع.

ولا ينتفي الامتناع إلا عند إمكان الإذهاب والإتيان بخلق جديد، لكنهما لم

(١) قوله: «الإرادي» زيادة من (ش).

(٢) في (ش): «لوقوع»، وصوبت وفاقاً لمصدره.

(٣) في (ش): «واحدته المشيئة إلا إلهية»، والتصويب والاستدراك من مصدره.

(٤) هذا القول ليس في (ف). ويُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٣٣٤).

(٥) في (ش): «وقال».

(٦) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣/ ١٩٣).

يقع، بل الواقعُ التَّرجيحُ للوجودِ إلى الأجلِ المُسمَّى، مع النَّصِّ على أن الإمكانَ ما فارقه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ﴾ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا ﴿[النساء: ١٣٣]؛ فإن المقدوريةَ فرعُ الإمكان، مع أن الواقعَ ترجيحُ الإبقاء. وقال الشيخ - قُدَّسَ سرُّه - في الحَضرةِ الرَّبَّانِيَّةِ من الباب (٥٥٨)<sup>(١)</sup>: وأما النظرُ في مَصالِحِ المُمكناتِ الذي لهذه الحَضرة؛ فاعلم أن المُمكناتِ إذا نُظرَ لها من حيث ذاتها لم يتعيَّنَ لقبولها من الأطرافِ طَرَفٌ تكونُ به أولى، فيكون الربُّ ينظرُ إلى الأصلحِ في حقِّها، فيبرز ذلك المُمكنُ فيه؛ لأنه لا يُبرزه إلا لِسُبْحَةِ<sup>(٢)</sup> ويعرفه بالمعرفة التي تليقُ به مما في وَسْعِهِ أن يقبلها، ليس غير ذلك، فلهذا ترى بعض المُمكناتِ تتقدَّمُ على بعضٍ وتتأخَّرُ، وتعلو وتسفل، وتتلوَّنُ في أحوالٍ ومراتبٍ مختلفةٍ؛ من ولايةٍ وعزل، وصناعةٍ وتجارةٍ، وحركةٍ وسكون، واجتماعٍ وافتراق، وما أشبه ذلك، وهو تقلُّبُ مُمكناتٍ في مُمكناتٍ في غير ذلك ما تتقلَّبُ. انتهى<sup>(٣)</sup>.

[وقال] في الباب (٧٣)<sup>(٤)</sup>: العالِم - على الحقيقة - هو الله الذي علِمَ ما تستحقُّه الأعيانُ في حالِ عَدَمِها، وميَّزَ بعضُها عن بعضٍ بهذه النسبةِ الإحاطيةِ، فعَلِمَ - سُبْحانَه - أن ما يتقيَّدُ من المُمكناتِ بأَمْسٍ لا يُمكنُ عنده أن يوجِدَه اليومَ ولا في غَدٍ؛ فإنَّه من تَمَامِ خَلْقِهِ تعيينُ زمانه، وهو القَدَرُ، وهي الأقدارُ؛ أي: مواقيتُ الإيجادِ،

(١) في (ش): «٥٠٨».

(٢) في (ش): «يستحقه».

(٣) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٤ / ١٩٩).

(٤) هذا القول ليس في (ف)، ورقم الباب في (ش): (٣٧)، وصوبت كما في أخواتها ومصدره.

فهو - سُبحانه - يخلُق من غير حُكم قُدِّر عليه في ذلك، والمخلوقات تطلب الأقدار بذاتها، فأعطى كلَّ شيء خلقه... إلخ<sup>(١)</sup>.

وقال في الباب (٣٦٤): ومن تمام المعرفة بالله ما أخبرنا به على لسان رسوله ﷺ من تحوُّله تعالى في الصُّور في مواطن التَّجَلِّي<sup>(٢)</sup>.

أي: الوارد في «الصحيحين» وغيرهما، منها رواية مسلم بلفظ: «ثم يرفعون رؤوسهم، وقد تحوَّل في صورته التي رأوه فيها أول مرَّة»<sup>(٣)</sup>.

قال: وذلك أصلُ تقلُّبنا في الأحوال باطنًا وظاهرًا، وكلُّ ذلك فيه تعالى - أي<sup>(٤)</sup>: في النَفْس الرَّحْمَانِيَّةِ الظَّاهِرِ بِصُورَةِ الْعَمَاءِ؛ كما تبيَّن قبل - وكذلك تعالى هو في شؤون العالم بحسب ما يقتضيه الترتيبُ الحكمي، فشأنُ غدٍ لا يُمكن أن يكون إلا في غد، وشأنُ اليوم لا يُمكن أن يكون إلا في اليوم، وشأنُ أمسٍ لا يُمكن أن يكون إلا في أمس؛ هذا كُلُّه بالنظر إليه تعالى - أي: من حيث سبقُ علمه بأحد الوجهين - وأما بالنظر إلى الشأن - أي: من حيثُ النظرُ إليه مُعرِّى عن علِّته وسببه - فيُمكن أن يكون في غير الوقت الذي يكون<sup>(٥)</sup> فيه لو شاء الحق - أي: لجَّواز المشيئة بالنظر إلى الإمكان الدَّائِي - وما في مشيئته تعالى تخيُّر<sup>(٦)</sup> - أي: ترجيحٌ لأحد المحتملين بعد سبق العلم بأحدهما - تعالى الله عن ذلك، بل ليس لمشيئته إلا تعلقٌ واحد ليس

(١) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٦٠).

(٢) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣/ ٣١٥).

(٣) «صحيح مسلم» (١٨٣) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) هذه الجملةُ التفسيريةُ وما يتلوها من الجُمَلِ التفسيريةِ المعترضةِ هي من كلام الكوراني رحمه الله.

(٥) في مطبوع مصدره: «الذي تكوَّن».

(٦) في (ش): «تخيير»، وفي مطبوع «الفتوحات المكية»: «جبر ولا نحير» كذا.

غيره<sup>(١)</sup>؛ لأنها لا تتعلّق إلا على وَفْق العلم الأزلّي، وقد تعيّن في العلم أحد الطرفين فلا تعلّق لها إلا به، فتعلّقها واحد ليس غيره.

ثم قال: إن الله تعالى له الأسماء الحسنی، وهي تطلب العالم، والحاصل لا يُبتَغى<sup>(٢)</sup>، فلا بدّ من العالم؛ لأن الحقائق الإلهية تطلبه، وقد بيّنّا لك أن معقولية كونه ذاتاً ما هي معقولية كونه إلهاً... فهو - من حيث هو - غني عن العالمين، ومن حيث الأسماء الحسنی - التي تطلب العالم لإمكانه؛ لظهور آثارها فيه - يطلب وجود العالم، فلو كان العالم موجوداً ما طلبت وجوده... فيسأل العالم لإمكانه، ويسأل الأسماء الحسنی لظهور آثارها، وما يسأل إلا فيما ليس له وجود... إلى أن قال: فالأسماء الإلهية لها التصريف، فيها يتصرّف، ولها يتصرّف، وهو غني عن العالمين في حال تصرّفه لا بدّ منه، فانظر ما أعجب الأمر في نفسه. انتهى<sup>(٣)</sup>.

فإن قلت: ما معنى قوله - قُدّس سرّه -: «ليس لمشيئته تعالى إلا تعلّق واحد»<sup>(٤)</sup> مع تصريحه بانتقال حكم الإرادة من شيء إلى شيء، حيث قال في حَضْرَةِ الأمان من الباب (٥٥٨): ما من وقت يمرُّ عليك هنا لا يظهر فيه مُمكنٌ معيّن<sup>(٥)</sup> [ثمّ] يظهر في الوقت الثاني إلا وبقاؤه في شيء ثبوته<sup>(٦)</sup> مُرجّح في الوقت الذي لم تقم به شيء

(١) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣/ ٣١٥).

(٢) في (ش): «ينبغي». وفي مطبوع «الفتوحات»: «لا ينفي».

(٣) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣/ ٣١٥-٣١٦).

(٤) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣/ ٣١٥).

(٥) في (ش): «يعني».

(٦) في (ش): «مشيئة ثبوته». والشيئية: هي حقيقة الوجود؛ لأنّ كلّ موجود شيء.

وُجوده؛ إذ لو لم يكن مُرَجَّحاً لُوجد<sup>(١)</sup> في الوقت الذي قلنا: إنه مرَّ عليه فلم يُوجد فيه، فصار بقاء كل مُمكن مُرَجَّحاً في حال عدمه وإن كان العدم له أزلاً، كما أن قبوله لشيئية وجوده مُرَجَّح، وهذا من أعجب دقائق المسائل إن فكَّرت فيه!

فتوقَّف حُكم الإرادة على حُكم العلم، ولهذا قال: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [النحل: ٤٠] فجاء بظرف الزمان المستقبل في تعليق الإرادة، والإرادة واحدة العين، فانقل حُكمها من ترجيح بقاء المُمكن في شيئية ثبوته إلى حُكمها بترجيح ظهوره في شيئية وجوده، فهذه حركة إلهية قُديسة منزهة، أعطتها حقيقة الإمكان التي هي حقيقة المُمكن. انتهى<sup>(٢)</sup>.

وقال في الباب (٣٦٢): وقوله تعالى: «إنه غنيٌّ عن العالمين»<sup>(٣)</sup>: معناه: عن وجوده [لا عن ثبوته]؛ فإن العالم - في حال ثبوته - يقع به الاكتفاء والاستغناء عن وجوده؛ لأنه وفي الألوهية حقها بإمكانه، ولولا طلبُ المُمكنات وافتقارها إلى ذوق الحالات وأرادت<sup>(٤)</sup> أن تذوق حال الوجود كما ذاق حال العدم، فسألت بلسان ثبوتها واجب الوجود أن يوجد أعيانها؛ ليكون العلم لها ذوقاً، فأوجد لها لا له؛ فهو الغني عن وجودها، وعن أن يكون وجودها دليلاً عليه، وعلامة على ثبوته، بل عدمها في الدلالة عليه كوجودها! فأَيُّ شيء رَجَح - من عدم أو وجود - حصل به المقصود من العلم بالله، فلهذا عَلِمْنَا أن غناه - سُبْحانه - عن العالم عينُ غناه عن وجود العالم.

(١) في (ش): «يوجد».

(٢) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣/ ٢٨٠ - ٢٨١).

(٣) يعني في نحو قوله سبحانه: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

(٤) في (ش): «وإرادة»، والمثبت من مصدره.

وهذه مسألة دقيقة غريبة! لا تُصافِ المُمْكِن بالعدم في الأزل وكون الأزل لا يقبل الترجيح، وكيف قَبْلَهُ عَدَمُ المُمْكِن مع أَزَلَّتِهِ! وذلك أنه - من حيث ما هو<sup>(١)</sup> مُمْكِن لنفسه - يَسْتَوِي في حَقِّ القَبول للحُكَمَيْن، فما يُفَرَض فهو مُرَجَّح، فالترجيح ينسحب على المُمْكِن أَزْلاً في حال عَدَمه، وأنه منعوتٌ بَعْدَ مُرَجَّح، والترجيح من المُرَجَّح - الذي هو اسمُ الفاعل - لا يكون إلا بقصدٍ لذلك<sup>(٢)</sup>، والقصدُ حركةٌ معنويةٌ يظهر حُكْمُها في كُلِّ قاصِدٍ بحسب ما تُعطيه حقيقته، فإن كان محسوساً فَرَّغَ حِيزاً وشغَلَ حِيزاً، وإن كان معقولاً أزال معنىً وأثبت معنىً ونقل من حال إلى حال<sup>(٣)</sup>.

قلت<sup>(٤)</sup>: معناه: وحدةٌ تعلُّقها بالشيء ما دام العلم يقتضي تعلُّقها به، فإذا اقتضى العلم انتقالَ حُكْمِها من ترجيح شيءٍ إلى ترجيح شيءٍ آخر انتقلَ إليه مع وحدة تعلُّقها في المنتقلِ إليه أيضاً.

والحاصل: أن الانتقال على وفق العلم اختيارٌ جازمٌ لا تردُّد فيه، وهو المعنى بوحدة التعلُّق، وتعدُّد أفراد التعلُّقات بحسب الانتقالات المترتبة على العلم لا يُنافي الوحدة بهذا المعنى، وبالله التوفيق في كلِّ مسيرٍ ومعنى<sup>(٥)</sup>.

وإذا سمعتَ ما نقلناه من كلامه ظهر لك أن إثبات الاختيار بالنظر<sup>(٦)</sup> إلى الإمكان الذاتي الذي لا يفارق المُمْكِن، وأن نفيه بالنظر إليه من حيث سبق العلم

(١) زيد في (ش): «حقه».

(٢) في (ش) وأخواتها: «لا يكون بقصده لذلك».

(٣) هذا القول كله ليس في (ف). ويُنظر: «الفتوحات المكية» (٣/ ٣٠٦).

(٤) جواب قوله: «فإن قلت: ما معنى قوله - قُدَسَ سرُّه -: ليس لمشيئته تعالى إلا تعلُّق واحد».

(٥) في (ش): «ومعنى».

(٦) في (ش): «أن الإثبات بالنظر».



الأزليُّ بأمرٍ معيَّن من الأمرين، والكُلُّ صحيح، فارتفع بين كلاميه التَّنافي، وبالله التوفيقُ الكافي الشافي.

\*\*\*

## وصل

[ردَّ نسبة الجاميِّ عدم المشيئة للإيجاد أزلاً إلى الصوفيَّة]

قال العارف بالله المُحقِّق نورُ الدين عبدُ الرحمن بنُ أحمدَ الدَّشتيِّ ثمَّ الجاميُّ - قُدَّسَ سرُّه - في «الدُّرَّة الفاخرة»: ذهب المِلِّيُّون كُلُّهم إلى أن الله تعالى قادر؛ أي: يصحُّ منه إيجادُ العالم وتركُه، فليس شيءٌ منهما لازماً لذاته بحيث يستحيلُ انفكاكُه عنه.

وأما الفلاسفة فإنهم قالوا: إيجادُه للعالم - على النظام الواقع - من لوازم ذاته، فيمتنع خُلُوه عنه، فأنكروا القدرة - بالمعنى المذكور - لاعتقادهم أنه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب؛ زعماً منهم أنه الكمال التام!

وأما كونه تعالى قادراً - بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل - فهو متفقٌ عليه بين الفريقين، إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل - الذي هو الفيض والجود - لازمةٌ لذاته كلزوم<sup>(١)</sup> الصفات الكمالية له، فيستحيلُ الانفكاكُ بينهما، فمقدَّم الشرطيَّة الأولى واجبٌ صدقُه، ومقدَّم الثانية ممتنعُ الصدق، وكلتا الشرطيَّتين صادقتان في حقِّ الباري سبحانه.

وأما الصوفيَّة - قُدَّسَ الله أسرارهم - فيثبتون له تعالى إرادةً زائدةً على الذات والعلم بالنظام الأكمل، واختياراً في إيجاد العالم، لكن لا على النحو المذكور

(١) زيد في (ف): «سائر».

المتصوّر من اختيار الخلق الذي هو تردّد واقع بين أمرين كلّ منهما ممكن الوقوع عنده، فيترجّح عنده<sup>(١)</sup> أحدهما لمزيد فائدة أو مصلحة يتوخّاها.

فمثّل هذا يُستنكر في حقّه سبحانه؛ لأنه أحدّي الذات، وأحدّي الصفات، وأمره واحد، وعلمه بنفسه وبالأشياء واحد، فلا يصحّ لديه تردّد ولا إمكان حكمين مختلفين، بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه.

فالاختيار الإلهي إنما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس، وإنما معلوماته - سواء قدر وجودها أو لم يقدر - مرتسمة في عرصة علمه<sup>(٢)</sup> أزلاً وأبدًا، ومرتبة ترتيباً لا أكمل منه في نفس الأمر، وإن خفي ذلك على الأكثرين! فالأولوية<sup>(٣)</sup> بين أمرين يتوهم وجود كلّ منهما إنما هو بالنسبة إلى المتوهم المتردّد، أما في نفس الأمر فالواقع واجب، وما عداه مستحيل الوجود.

فإن قلت: قد استدلل الفرغاني - رحمه الله - في «شرح» للقصيدة التائية بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥] ولم يمدّه على أن الحق - سبحانه - لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر، وكان له أن لا يشأ فلا يظهر<sup>(٤)</sup>.

قلت: قولهم: «إن لم يشأ لم يقع» صحيح، وقد وقع في الحديث: «ما لم يشأ لم يكن»<sup>(٥)</sup>، ولكن صدق الشرطية - كما سبق - لا يقتضي صدق المقدم<sup>(٦)</sup>

(١) في (ش): «عند». والضمير في «عنده» عائذ على الخلق لا على الله تعالى.

(٢) في (ش): «في عرضه علم».

(٣) في (ش): «الأولية».

(٤) يُنظر: «منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض» للفرغاني (١/ ٧٣).

(٥) ورد في حديث رواه أبو داود (٥٠٧٥) عن ابنة للنبي ﷺ.

(٦) في (ش): «القدم». وفي مطبوع مصدره: «صدق التالي».

أو إمكانه، فلا يُنافيه قاعدة الإيجاب فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور.  
فقولهم في الإيجاد الكلي للعالم: «كان له أن لا يشاء فلا يظهر» إما لنفي الجبر  
المتوهم للعقول الضعيفة، وإما لأنه سُبْحانه باعتبار ذاته الأحدثية غني عن العالمين.  
فالصوفية متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدّم الشرطية الثانية، مخالفون  
معهم في إثبات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمة له؛ بحيث يستحيل  
انفكاؤها عن العلم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات. انتهى<sup>(١)</sup>.

أقول - وبالله التوفيق -: أما ما عزاه إلى الصوفية من أنهم يُخالفون الحكماء في  
إثبات إرادة زائدة على الذات والعلم بالنظام الأكمل واختيار<sup>(٢)</sup> في إيجاد العالم،  
فصحيح.

وأما ما عزاه إليهم من أنهم يُوافقون الحكماء في امتناع صدق مقدّم الشرطية  
الثانية - الذي هو عدم المشيئة للإيجاد أزلاً - فهو لكونه مخالفاً لنصوصهم غير  
صحيح!

وكأنه - قدّس سرّه - لم يستوعب «الفتوحات» مطالعة، أو لم يستحضّر محلّ  
الشاهد منه، وإلا لم يكن يعزو إلى الشيخ وأصحابه ما عزاه إليهم بعد رؤيته تصرّحه  
- في غير ما موضع - بخدوث العالم.

فإن قلت: قد يكون فهم هذا من كلام القونوي في «النفحات» الذي نقله عنه  
ملخصاً المذكور بعد قوله: «وأما الصوفية».. إلى قوله: «فإن قلت».. إلخ<sup>(٣)</sup>.

(١) يُنظر: «الدرة الفاخرة» للشيخ عبد الرحمن جامي (ص: ٣١ - ٣٢).

(٢) في (ف): «واختياراً»، وقد سقط في (ش) من أواخر قول الشيخ الجامي: «لازمة له؛ بحيث يستحيل  
انفكاكها» إلى هنا.

(٣) يُنظر: «النفحات الإلهية» للقونوي (ص: ٨١ - ٨٢).

قلت: لا دلالة في هذا الكلام على ما عزاه إليهم؛ إذ ليس فيه إلا نفْيُ التردُّد وإمكان حُكْمَيْنِ مختلفَيْنِ بالنظر إلى ما سبق به العلمُ الأزلِّي؛ حيث قال<sup>(١)</sup>: بل لا يُمكن غيرُ ما هو المعلومُ المرادُ في نفسه.

وهو صحيح موافق لقول شيخه في «الفتوحات» وغيره؛ حيث قال في باب الحجِّ: ما يكون منه تعالى إلا ما سبق به العلم<sup>(٢)</sup>.

وقال في الباب (٣٩٤): خلاف المعلوم مُحالُ الوقوع<sup>(٣)</sup>.

ومن قوله في الباب (١٧٨): خلاف المعلوم وَقوعه مُحال... إلخ<sup>(٤)</sup>.

وقال في الباب (٣٦٤): وما في مشيئته تخيُّر<sup>(٥)</sup> تعالى الله عن ذلك، بل ليس لمشيئته إلا تعلُّق واحد ليس غيره<sup>(٦)</sup>؛ كما مرَّ عنه.

ومع هذا قد قال قُبَيْلَه: هذا كُلُّه بالنظر إليه تعالى، وأما بالنظر إلى الشأن فيمكن أن يكون في غير الوقت الذي يكون فيه<sup>(٧)</sup>.

وقال في الباب (٣٥٦): وكان الحقُّ تعالى موصوفاً في الأزل بأنه عالمٌ قادر، أي: متمكِّن من إيجاد المُمكن، لكن له أن يظهر في صورة إيجاده وأن لا يظهر<sup>(٨)</sup>.

(١) أي: القونوي.

(٢) هو في مطبوع «الفتوحات المكية» (١ / ٥٩١) في صدقة التطوع من الباب السبعين.

(٣) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣ / ٥٥٦).

(٤) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢ / ٣٣٤). والقولان الأخيران ليسا في (ف).

(٥) في النسختين: «تخيير»، والصواب ما أثبتُّ، وفي مطبوع «الفتوحات المكية»: «جبر ولا نحير» كذا.

(٦) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣ / ٣١٥).

(٧) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣ / ٣١٥)، وفي مطبوعه: «الذي تكوّن فيه».

(٨) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣ / ٢٥٤).

وقال في الباب (٥٥٨):

له حُكم الإرادة في وجودي هو المختارُ يفعلُ ما يشاء<sup>(١)</sup>

وقال أيضاً<sup>(٢)</sup> في الباب (٥٥٨): إن المُمكنات - إذا نُظر لها من حيث ذاتها - لم يتعيَّن لقبولها طرفٌ من الأطراف تكون به أولى، فيكون الربُّ ينظرُ إلى الأصلح في حقّها، فيبرز ذلك المُمكن فيه<sup>(٣)</sup>.

وقال في هذا<sup>(٤)</sup> أيضاً: صار بقاء كلِّ<sup>(٥)</sup> مُمكن مُرجّحاً في حال عدمه، وإن كان العدم له أزلاً، كما أن قبوله لشيئية وجوده مُرجّح، ولهذا قال: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [النحل: ٤٠]، فجاء بظرف الزّمان المستقبل في تعليق الإرادة. انتهى<sup>(٦)</sup>.

وهذا تصريحٌ باختيار الحقّ تعالى وحُدوث العالم، وبأن مقدم الشرطية الثانية واقعٌ في الأزَل، وقد مرَّ تصريحه في غير ما موضعٍ من «الفتوحات» غير هذا بأن العالم مُحدّث.

وقال في الباب (٣٩٠): والتاريخ في ذلك مجهولٌ مع حُدوث العالم بلا شك؛ فإنه لا يصحُّ له رتبة القَدَم؛ لأنه مفعولٌ لله أوجده عن عدم مُرجّح بوجود مُرجّح؛ لأن الإمكان له من ذاته، فالترجيح لا يزال له. انتهى<sup>(٧)</sup>.

(١) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٤ / ١٩٨).

(٢) ليس في (ف) قوله: «أيضاً».

(٣) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٤ / ١٩٩).

(٤) زيد في (ف): «الباب»، والزيادة خطأ فقلوله في الباب (٣٦٠).

(٥) زيد في (ش): «شيء». وليست في مصدره.

(٦) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣ / ٢٨٠).

(٧) هذا القول ليس في (ف). ويُنظر: «الفتوحات المكية» (٣ / ٥٤٩).

وكلما كان كذلك؛ كانت المشيئة<sup>(١)</sup> الأزلية التي ليس لها إلا تعلق واحد متعلقةً أزلًا بإبقاء الممكن<sup>(٢)</sup> في حالة عدمه الأصلي الأزلِي لا بإيجاده في الأزل، فلم تكن متعلقة بإيجاد العالم إلا فيما لا يزال على الترتيب الحكمي الموجود، والنظام الأكمل المشهود، فلا تكون الإرادة للإيجاد في الأزل لازمة له تعالى بحيث يستحيل انفكاكها عنه، وإن كان الواقع حين<sup>(٣)</sup> يقع واجباً، وما عداه مستحيلاً؛ فإن وجوب الواقع لا يكون إلا على وفق المشيئة.

وبعد التصريح بأن العالم مُحدث كشفاً وشرعاً وأن بقاء كل مُمكن في حال عدمه صار مُرجحاً أزلًا لم تكن المشيئة<sup>(٤)</sup> الأزلية متعلقةً إلا بإيجاده فيما لا يزال، فالواقع واجب الوقوع فيما لا يزال<sup>(٥)</sup> في الوقت الذي عينه للوقوع العلم التابع للمعلوم الذي لم يكن مُستعداً للوجود إلا فيما لا يزال.

وكلما كان كذلك؛ كان مقدّم الشرطيّة الثانية واقعاً في الأزل لا مستحيلاً، وبالله التوفيق القائل: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٩].

وكأن الجامي - قُدّس سرّه - لمّا فهم من كلام القونوي في «النفحات» ما حمله على أن عزا إليهم ما عزا ممّا نصّوهم تأباه، لم يرتض أن يكون كلام

(١) في (ف): «المشيئة»، وفي (ش): «الشيئة»، والتصويب من اثنتين من النسخ الأخرى.

(٢) في (ف): «إبقاء المحكي»، وفي (ش): «بإمكان الممكن»، والتصويب من اثنتين من النسخ

الأخرى.

(٣) في (ف): «حتى»، والمثبت في هامشها.

(٤) في (ف): «المشيئة».

(٥) ليس في (ش) قوله: «فيما لا يزال».

المُحَقِّق سعد الدين سعيد الفرغاني<sup>(١)</sup> - قُدَّسَ سرُّه - في مقدِّمة «منتهى المدارك» على ظاهره؛ حيث قال<sup>(٢)</sup>: قولهم: «إن لم يشأ لم يقع» صحيح، ولكن صدق الشرطيَّة لا يقتضي صدق المقدَّم أو إمكانه، فلا يُنافيه قاعدة الإيجاب، فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور.

وأنت تعلم أن مُجرَّد صدق الشرطيَّة لا يقتضي صدق المقدَّم ولا إمكانه - كما قال - لكنه ثبت بالشرع المعصوم عن<sup>(٣)</sup> الخطأ، والكشف المؤيَّد بالشرع، أنَّ العالم مُحدث، وهما شاهدا صدق عند المؤمنين.

وكلما كان كذلك؛ كان القول بالإيجاب باطلاً، وكذا القول بالاختيار الجازم؛ إذا فُسِّر بإرادة الإيجاد في الأزل.

وأما الاختيار الجازم بمعنى أنه لا يكون منه تعالى إلا ما سبق به العلم - بعد القول بأن العالم مُحدث - فهو صحيح مدلول عليه شرعاً وكشفاً وعقلاً.

فمقدَّم الشرطيَّة الثانية في قوله ﷺ المروي في «سنن» أبي داود وغيره: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن» واقع في الأزل؛ بدليل قوله ﷺ في «صحيح البخاري»: «كان الله ولم يكن شيء غيرُه»<sup>(٤)</sup>.

فقول الفرغاني - قُدَّسَ سرُّه -: إن هذا المدَّ - أي: مدَّ ظلِّ التكوين على الكائنات -

(١) «سعيد» لقب الشيخ سعد الدين، واسمه محمد بن أحمد الكاساني الفرغاني الصوفي. يُنظر: «تاريخ الإسلام» للذهبي (١٥ / ٩٠٩).

(٢) أي: الجامي.

(٣) في (ش): «من».

(٤) تقدَّم تخريج الحديثين.

كان على سبيل الإرادة والاختيار؛ لقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ﴾ لا بالذات<sup>(١)</sup> = على ظاهره<sup>(٢)</sup>، فالعالم مُحدث، والله فاعلٌ بالاختيار، وإن كان الحق لا يكون منه إلا ما سبق به العلم الأزلي، وبالله التوفيق الحفي العزيز الولي.

ثم قال<sup>(٣)</sup> الجامي - قدس سره -: اعلم أن المتكلمين - بل الحكماء أيضاً - اتفقوا على أن القديم لا يستند إلى الفاعل المختار؛ لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الإيجاد، والقصد إلى الإيجاد مُقارنٌ لعدم ما قصد إيجاده ضرورة.

فالمُتَكَلِّمون أثبتوا اختيَارَ الفاعل وذهبوا إلى نفي الأثر القديم، والحُكَمَاءُ أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفي الاختيار.

وأما الصوفية - قدس الله أسرارهم - فهم جَوَّزوا استناد الأثر القديم إلى الفاعل المختار، وجمعوا بين إثبات الاختيار والقول بوجود الأثر القديم؛ فإنهم قالوا: أفاد<sup>(٤)</sup> الكشف الصريح أن الشيء إذا اقتضى أمراً لذاته - أي: لا بشرط زائد عليه، وهو المُسمَّى «غيراً»، وإن اشتمل على شرط أو شروط هي عين الذات كالنسب والإضافات - فلا يزال على ذلك الأمر ويدوم له ما دامت ذاته؛ كالقلم الأعلى؛ فإنه أول مخلوق حيث لا واسطة بينه وبين خالقه - يدوم بدوامه. انتهى<sup>(٥)</sup>.

(١) يُنظر: «منتهى المدارك» للفرغاني (١/٧٣).

(٢) قول المؤلف: «على ظاهره» خبر المبتدأ «قول الفرغاني».

(٣) من هنا إلى نهاية هذا الوصل ليس في (ف).

(٤) في (ش): «فإذ»، والتصويب من مصدره.

(٥) يُنظر: «الدرة الفاخرة» للجامي (ص: ٣٣). ينقل قول الصوفية عن «مصباح الأنس بين المعقول

والمشهود» للفتاري شرح «مفتاح غيب الجمع والوجود» للقنوي (ص: ١٦٢ - ١٦٣).



أقول: هذا العزُّ إلى الصوفيَّة لا يساعده كلامُ الشَّيخ مُحيي الدين قُدَّس سرُّه؛ فقد مرَّ نصوصُه في «الفتوحات» في حُدُوث العالم.

وقال في «إنشاء الدوائر»: العالمُ لم يَكُنْ موجوداً في عينه، ثم كان من غير أن يكون بينه وبين مُوجده زمانٌ يتقدم به عليه فيتأخَّر هذا عنه فيقال فيه: «بعد» أو «قبل»، هذا محالٌّ! وإنما هو متقدِّمٌ بالوجود كتقدُّم أمسٍ على اليوم؛ فإنه من <sup>(١)</sup> غير زمان؛ لأنه في نفس الزَّمان <sup>(٢)</sup>، فعَدَم العالم لم يَكُنْ في وقتٍ، لكن الوهم يتخيَّل أنَّ بين وجود الحقِّ ووجود الخلق امتداداً. انتهى <sup>(٣)</sup>.

ولا شكَّ أن تقدُّم أمسٍ على اليوم تقدُّم حقيقيٌّ لا يُجامعُ المتأخَّر فيه المتقدِّم، وهو في معنى الحُدُوث الزَّمانيِّ عند الحكماء، وإن لم يَكُنْ عند خلقِ المعلول الأول زمانٌ مُحَقَّقٌ، فالعالمُ حادثٌ عند الشَّيخ وأتباعه - قُدَّس الله أسرارهم - كان بعد أن لم يَكُنْ بعديةً مُحَقَّقةً، وهي بعديةٌ زمانيةٌ في المعنى، لكن الزَّمان وهميٌّ لا حقيقيٌّ. وليُعَلِّم أن ما في «شرح المواقف» لا يُخالف هذا؛ فإنه قال: الله تعالى ليس بزمنيٍّ؛ أي: ليس وجوده زمانياً؛ أي: مما لا يُمكن حصوله إلا في زمان.

ثم قال: فعُلم مما ذكرنا أن تقدُّمه تعالى على العالم ليس تقدُّماً زمانياً، وإلا لزم كونه واقعاً في زمان، بل هو تقدُّم ذاتيٌّ عند الحكماء، وقسمٌ سادسٌ عندنا؛ كتقدُّم بعض أجزاء الزَّمان على بعضها. انتهى <sup>(٤)</sup>.

(١) في (ش) وأخواتها: «في»، والتصويب من مصدره.

(٢) في مصدره: «لأنه نفس الزمان».

(٣) في (ش): «ووجود الحق امتداد. انتهى». والتصويب من «إنشاء الدوائر» لابن عربي (ص: ١٤٥).

(٤) يُنظر: «شرح المواقف» للجرجاني (٨/ ٣١-٣٢).

قال الأستاذ الجلال الدَّوَّانِيُّ في «شرح عيون الجواهر»: ولا يبعد أن يُسمَّى تقدُّماً ذاتياً. انتهى<sup>(١)</sup>. لكن لا بالمعنى المراد عند الحكماء كما مرَّ في «تبصرة».

وكلما كان بعديةً العالم عن الحقِّ بعديةً حقيقةً صحَّ تسميتها «زمانيةً»، وإن كان تقدُّم الحقِّ تعالى على العالم قسماً سادساً عند المتكلمين، أو تقدُّماً ذاتياً بالمعنى المراد للمتكلمين.

يؤيده أنه قال في «شرح المواقف»: الحادث هو المسبوق بالعدم، أي: يكون عدمه قبل وجوده، فيكون لوجوده أولٌ هو - أي: الحادث - معدومٌ قبل ذلك الأول، وهذا هو المُسمَّى بالحادث الزَّمانِيّ. انتهى<sup>(٢)</sup>.

إذ لا شك أن العالم إذا كان متأخراً الوجود عن وجود الحقِّ تعالى تأخراً اليوم عن أمسٍ عند المتكلمين - كالشيخ قُدَّس سرُّه - كان وجوده في الدرجة الثانية من الأزل، فأوَّل وجوده الدرجة الثانية اتفاقاً، وهو معدومٌ قبلها - أعني: في الدرجة الأولى التي هي الأزل - فصَحَّ الحدوث الزَّمانِيّ الوهميُّ من غير زمانٍ مقدورٍ بينهما عند المتكلمين أيضاً.

فتبيَّن أن الصوفيةَ موافقون للمتكلمين في نفي الأثر القديم بالمعنى المراد للحكماء، كما أنهم موافقون لهم في إثبات الاختيار للحقِّ تعالى، فما عزاؤه إليهم من القول بوجود الأثر القديم لا توافقه نصوصهم!

وأما ما نقله من «مفتاح الغيب» للصدر القُونَوِيّ - قُدَّس سرُّه - و«شرحه» للشمس الفناري - رحمه الله تعالى - من قوله: «أفاد الكشف الصريح»... إلخ<sup>(٣)</sup>؛

(١) «عيون الجواهر» للعضد الإيجي و«شرحه» للجلال الدواني كلاهما مفقود، والله تعالى أعلم.

(٢) يُنظر: «شرح المواقف» للجرجاني (٤ / ٣).

(٣) يُنظر: «مصباح الأنس بين المعقول والمشهود» للفناري (ص: ١٦٢ - ١٦٣).

فإنما يُثبِتُ أبديةَ نحوِ القلمِ الأعلى ودوامه لا أزلِيتهُ التي عزاها إلى الصوفية، وذلك لأن الكشفَ الصريحَ أفاد أن العالمَ لم يكنْ في عينه ثم كان؛ أي: أنه متأخراً للوجود عن وجود الحقِّ تعالى تأخراً حقيقياً كتأخر اليوم عن أمس؛ كما تبين من نص صاحب الكشف الصحيح إمام المحققين الشيخ محيي الدين قدس سره.

وكلما كان كذلك؛ كانت الإرادة متعلقةً أزلاً ببقاء العالم في عدمه الأصلي إلى الدرجة الثانية؛ قال الشيخ محيي الدين - قدس سره - في «عقلة المستوفز»: إن الله كان ولا شيء معه، وهو يعلم ويريد بقاء المعدوم في العدم؛ أي: موصوفاً بالعدم. انتهى<sup>(١)</sup>.

ثم تتعلّق<sup>(٢)</sup> بإيجاد المعلول الأول في الدرجة الثانية، وحينئذ يُقال: أفاد الكشف الصريح أن الشيء إذا اقتضى أمراً لذاته - أي: لا بشرط وجود زائد على الذات، بل بشرط أو شروط هي من النسب والإضافات التي ليست زائدةً على الذات كتعلّق الإرادة - كان ذلك الأمر، ويدوم بدوام الذات، وهذا - كما ترى - ليس فيه إلا دوام نحو القلم<sup>(٣)</sup> الأعلى إذا وُجد، لا أزلِيتهُ وقدمه.

فما ذكره بعد من قوله: فإن قيل: إنا إذا راجعنا وجداننا ولا حظنا معنى القصد - كما ينبغي - نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود مُحال، فلا بد أن يكون القصدُ مقارناً لعدم الأثر، فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً. انتهى<sup>(٤)</sup> = كلام صحيح<sup>(٥)</sup>.

(١) يُنظر: «عقلة المستوفز» لابن عربي (٧٨ - ٧٩).

(٢) أي: الإرادة.

(٣) في (ش): «العلم»، وصوبت.

(٤) يُنظر: «الدرة الفاخرة» للجامي (ص: ٣٤).

(٥) قوله: «كلام صحيح» خبر المبتدأ «ما» في قوله: «فما ذكره».

وأما قوله في جواب تقدم القصد على الإيجاد: وكتقدم الإيجاد على الوجود في أنهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما في الوجود زماناً؛ لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبل، وبالجملة: فالقصد إذا كان كافياً في وجود المقصود كان معه، وإذا لم يكن كافياً فقد يتقدم عليه زماناً؛ كقصدنا إلى أفعالنا. انتهى<sup>(١)</sup> = فليس فيه<sup>(٢)</sup> - على تقدير تسليمه - إثبات المدعى؛ إذ ليس فيه إلا أن وجود المقصود لا يتوقف على شرط وجودي لا يتأخر عن تعلق الإرادة إذا تحقق التعلق، وليس فيه ما عزاه إليهم<sup>(٣)</sup> من أن تعلق الإرادة بإيجاد نحو القلم الأعلى أزلّي، كيف وهذا لا يصح عند الشيخ وأتباعه - قدس الله أسرارهم - لتصريحه في «عقلة المستوفز» بأن تعلق الإرادة أزلاً إنما هو بقاء المعدوم في عدمه كما مر؟!!

فتعلقها بإيجاد نحو القلم الأعلى إنما هو في الدرجة الثانية عند الصوفية، وهو قول بالحدوث لا بالأثر القديم، فسبحان الله لا إله إلا هو العزيز الحكيم!

على أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] يدل على أن الإيجاد بـ«كن» حال الإرادة لا بمجرد الإرادة، وأن وجود المراد يترتب عليه من غير تراخ؛ كما تفيده الفاء التعقيبية، والترتب - وإن كان من غير تراخ كترتب اليوم على أمس تقريباً - غير المعية المرادة للحكماء.

وقد قال الشيخ - قدس سره - في «الفتوحات»:

كُلُّ عِلْمٍ يَشْهَدُ الشَّرْعَ لَهُ هُوَ عِلْمٌ فِيهِ فَلْتَعَصِمَ

(١) يُنظر: «الدرة الفاخرة» للحامي (ص: ٣٤).

(٢) قوله: «فليس فيه» خبر المبتدأ «قوله» في قوله: «وأما قوله في جواب تقدم القصد على الإيجاد».

(٣) أي: إلى الصوفية.

وإذا خالفه العقل فقل: طورك الزم ما لكم فيه قدم<sup>(١)</sup>

وقد مرّت الأبيات في أول الكتاب، وبالله التوفيق وإليه مآب.

وقال في الباب (٤٧٢):

على السمع عولنا فكُنّا أولي النهي ولا علم فيما [لا] يكون عن السمع<sup>(٢)</sup>

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري الإمام في كتاب «الإبانة» - الذي هو آخر مُصنّفاتِه -: ونقول: إن كلام الله غير مخلوق، وإنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له: «كُنْ»، فيكون؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]<sup>(٣)</sup>.

وقال فخر الإسلام أبو الحسن علي بن مُحمّد البزدوي في «كتابه» في الأصول بعد إيراد قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]: هذا عندنا محمولٌ على أنه أُريد ذكرُ الأمر بهذه الكلمة، والتكلمُ بها على الحقيقة لا مجازاً عند الإيجاد، بل كلاماً بحقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل، وقد أجرى سُنّته في الإيجاد بعباده الأمر. انتهى<sup>(٤)</sup>.

وقال شمسُ الأئمة السرخسي في الآية: إن المراد حقيقة هذه الكلمة

(١) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٣ / ٣١).

(٢) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٤ / ١٠٥).

(٣) يُنظر: «الإبانة» (ص: ٢٣). وفي كون «الإبانة» آخر ما كتبه أبو الحسن الأشعري نظر، والمعروف أن آخر ما كتب الإمام الأشعري هو كتابه «اللمع»، والله تعالى أعلم.

(٤) يُنظر: «أصول البزدوي» مع شرحه «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري (١ / ١١٤).

عندنا، لا أن يكون مجازاً عن التكوين كما زعم بعضهم؛ فإننا نستدلُّ به على أن كلام الله غير مُحدثٍ ولا مخلوق؛ لأنه سابقٌ على المُحدثات أجمع، وحرْفُ الفاء للتعقيب. انتهى<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخُ محيي الدين - قُدَّسَ سرُّه - في الباب (٧٣): والذي وصل إليه علمنا ووافقنا الأنبياء عليه أن البدء - أي: افتتاح وجود المُمكنات - عن نسبة أمر<sup>(٢)</sup>؛ إذ الخطاب لا يقع إلا على عينٍ ثابتة معدومة... فالتبسَتْ عند هذا الخطاب بوجوده.. إلى آخره<sup>(٣)</sup>.

وقال في الباب (٩٧): أوَّلُ كلام شقَّ أَسْماع المُمكنات كلمة «كُن»، فما ظهر العالم إلا عن صفة الكلام... إلى آخره<sup>(٤)</sup>، وبالله التوفيق وليّ الإنعام<sup>(٥)</sup>.

\*\*\*

(١) يُنظر: «أصول السرخسي» (١/ ١٨).

(٢) زاد في مطبوع مصدره هنا: «فيه رائحة جبر».

(٣) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ٥٥).

(٤) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢/ ١٨١).

(٥) من قوله «ثم قال الجامي - قُدَّسَ سرُّه -: اعلم أن المتكلمين» إلى هنا ليس في (ف).

## خاتمة

نُورِدُ فِيهَا حَدِيثًا مُسْنَدًا تَبَرُّكًا وَذِكْرًا، وَتَرْغِيًّا لِلْمُؤْمِنِ<sup>(١)</sup> فِي الْإِتْبَاعِ وَبُشْرَى:  
أَنَا شَيْخُنَا الْعَارِفُ بِاللَّهِ صَفِيُّ الدِّينِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَقْدِسِيُّ الْأَصْلُ  
الْمَدَنِيُّ الْأَنْصَارِيُّ - قُدَّسَ سِرُّهُ - إِجَازَةً<sup>(٢)</sup>، بِإِجَازَتِهِ الْعَامَّةِ مِنَ الشَّمْسِ مُحَمَّدِ بْنِ  
أَحْمَدَ الرَّمْلِيِّ، عَنْ شَيْخِ الْإِسْلَامِ الزَّيْنِ زَكْرِيَّا بْنِ مُحَمَّدٍ السُّنَيْكِيِّ الْقَاهِرِيِّ  
الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ شَيْخِ الْإِسْلَامِ الْحَافِظِ الشَّهَابِ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ حَجَرٍ  
الْعَسْقَلَانِيِّ، عَنْ الْبُرْهَانَ أَبِي إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْوَاحِدِ التَّنُوخِيِّ  
الْبَغْلِيِّ ثُمَّ الدَّمَشْقِيِّ ثُمَّ الْقَاهِرِيِّ، عَنِ الْمُسْنِدِ الْمُعَمَّرِ أَبِي نَصْرِ مُحَمَّدَ بْنَ الْعِمَادِ  
مُحَمَّدَ<sup>(٣)</sup> بْنِ أَبِي النَّصْرِ مُحَمَّدٍ، الْفَارِسِيِّ الْأَصْلَ الدَّمَشْقِيَّ ثُمَّ الْمِزِّيَّ، عَنْ جَدِّهِ أَبِي  
النَّصْرِ مُحَمَّدَ بْنَ هِبَةَ اللَّهِ الشَّيرَازِيِّ، عَنِ الْحَافِظِ أَبِي الْقَاسِمِ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ  
هِبَةَ اللَّهِ ابْنِ عَسَاكَرِ الدَّمَشْقِيِّ قَالَ:

قَرَأْتُ عَلَى الشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ<sup>(٤)</sup> مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ

(١) فِي (ش): «لِلْمُؤْمِنِينَ»، وَقَبْلَهُ بِقَلِيلٍ: «حَدِيثًا مُسْتَدًّا».

(٢) قَوْلُهُ: «إِجَازَةً» لَيْسَ فِي (ش).

(٣) قَوْلُهُ: «مُحَمَّدٌ» لَيْسَ فِي (ش).

(٤) فِي (ش): «عُبَيْدُ اللَّهِ».

أحمد بن الحسين بن علي<sup>(١)</sup> البيهقي ببغداد قلْتُ له: أخبركَ جدُّكَ الإمامَ الحافظَ أبو بكرٍ أحمد بن الحسين البيهقي قراءةً عليه فأقرَّ به:

أنا أبو عبد الله الحافظُ هو مُحَمَّد بنُ عبد الله الحاكم النيسابوري: نا أبو منصورٍ مُحَمَّد بنُ القاسمِ العتكي: نا<sup>(٢)</sup> اسماعيل بن قتيبة: نا<sup>(٣)</sup> الإمامَ أحمد بن حنبلٍ رضي الله عنه.

وبه إلى أبي النصر بن هبة الله الشيرازي، عن الشيخ محيي الدين مُحَمَّد بن العربي قُدَّس سرُّه، عن الحافظ أبي طاهر السلفي، عن أبي علي الحداد، عن الحافظ أبي نُعيم قال: أخبرني أبو بكر بن مالك: أخبرنا عبد الله بن أحمد بن حنبل: حدَّثني أبي:

نا الإمامَ مُحَمَّد بن إدريس الشافعي المِطْلَبِي رضي الله عنه: نا عبد العزيز الدراوردي، عن ابن الهاد؛ هو يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهاد، عن مُحَمَّد بن إبراهيم، عن عامر بن سعد، عن العباس<sup>(٤)</sup> بن عبد المِطْلَب - رضي الله عنه - أنه سمع رسولَ الله ﷺ يقول: «ذاق طعمَ الإيمان من رضيَ بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمُحمَّدٍ ﷺ نبيًّا»<sup>(٥)</sup>.

(١) قوله: «بن علي» ليس في (ش).

(٢) في (ش) هنا وفي الموضع السابق: «أنا».

(٣) في (ش): «أخبرنا».

(٤) قوله: «عن العباس» ليس في (ش).

(٥) أخرج هذا الحديث البيهقي في «الأسماء والصفات» (١٢٣) بهذا الإسناد وبإسناد ثانٍ من طريق محمد بن يحيى بن أبي عمَرَ العدني عن الدراوردي به، وأخرجه الإمام أحمد في «المسند» (١٧٧٨) عن الإمام الشافعي به.



وأخبرناه شيخنا - قدس سره - عالياً بدرجتين سند<sup>(١)</sup> إلى الزين زكريا، عن  
 المسند عز الدين عبد الرحيم بن محمد بن الفرات، عن أبي الثناء محمود بن خليفة  
 المنبجي ثم الدمشقي، عن الحافظ شرف الدين عبد المؤمن بن خلف الدميّطي،  
 بإجازته العامة من أبي الحسن المؤيد بن محمد بن علي الطوسي: أنا فقيه الحرم أبو  
 عبد الله محمد بن الفضل بن أحمد الصاعديّ الفراوي ثم النيسابوريّ سماعاً: أنا أبو  
 الحسين عبد الغافر بن محمد بن عبد الغافر الفارسيّ ثم النيسابوريّ سماعاً: أنا أبو  
 أحمد محمد بن عيسى النيسابوريّ الجلودي: أنا الفقيه الزاهد أبو إسحاق إبراهيم  
 بن محمد بن سفيان النيسابوريّ:

أنا الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيريّ النيسابوريّ: أنا محمد بن  
 يحيى بن أبي عمّر المكيّ وبشر بن الحكم قال: أنا عبد العزيز - وهو ابن محمد  
 الدراورديّ - به مثله إلا أنه قال<sup>(٢)</sup>: «وبمحمد رسولاً»<sup>(٣)</sup>.

قال الإمام النووي: قال صاحب «التحرير»: معنى الحديث: لم يطلب  
 غير الله تعالى، ولم يسع في غير طريق الإسلام، ولم يسلك إلا ما يوافق شريعة

= ووجد في مطلع «الأسماء والصفات» المطبوع المحقق عن نسخة للمحقق الكورانيّ إسناده  
 هذا إلى البيهقي، إلا أنّ شيخ الكورانيّ صفي الدين أحمد بن محمد المقدسيّ يرويه عن شيخه  
 العارف بالله أبي المواهب أحمد بن علي بن عبد القدوس العباسي الشناوي ثم المدني، عن الشمس  
 محمد بن أحمد الرمليّ به، وصفي الدين أحمد بن محمد المقدسيّ يروي عن الرمليّ بالإجازة  
 العامة كما هو هنا، وبواسطة شيخه أبي المواهب الشناويّ أيضاً.

(١) في (ش): «بسنده».

(٢) في (ش): «الدراوردي مثله قال».

(٣) أخرجه مسلم (٣٤).

مُحَمَّدٌ ﷺ، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ كَانَتْ هَذِهِ صِفَتَهُ، فَقَدْ خَلَصَتْ حُلَاوَةُ الْإِيمَانِ إِلَى قَلْبِهِ، وَذَاقَ طَعْمَهُ. وَقَالَ الْقَاضِي عِيَّاضُ: مَعْنَى الْحَدِيثِ: صَحَّ إِيمَانُهُ، وَاطْمَأَنَّتَ بِهِ نَفْسُهُ، وَخَامَرَ بَاطِنَهُ؛ لِأَنَّ رِضَاءَهُ بِالْمَذْكُورَاتِ دَلِيلٌ لثُبُوتِ مَعْرِفَتِهِ، وَنَفَازِ بَصِيرَتِهِ، وَمُخَالَطَةِ بَشَاشَةِ قَلْبِهِ. انْتَهَى<sup>(١)</sup>.

\*\*\*

(١) يُنْظَرُ: «شرح صحيح مسلم» للنووي (٢/ ٢)، و«إكمال المعلم بفوائد مسلم» للقاضي عياض (١/ ٢٧٠).

وَأَمَّا «صاحب التحرير» فهو أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ التَّمِيمِيِّ الْأَصْبَهَانِيُّ الشَّافِعِيُّ الْمَتَوَفَى (٥٢٦ هـ) صَاحِبُ «التَّحْرِيرِ فِي شَرْحِ صَحِيحِ مُسْلِمٍ»، وَهُوَ كِتَابٌ مَفْقُودٌ أَكْثَرَ الْإِمَامِ النَّوَوِيِّ مِنَ النُّقْلِ عَنْهُ فِي «شرح مسلم» وَغَيْرِهِ مِنْ كُتُبِهِ.

## [ختم الرسالة]

اللَّهُمَّ زَيِّنَا بِزِينَةِ الْإِيمَانِ، وَاجْعَلْنَا هُدَاةً مُهْتَدِينَ. آمِينَ.  
 وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ وَسَلِّمْ،  
 صَلَاةً وَتَسْلِيمًا دَائِمِينَ بِدَوَامِ اللَّهِ أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.  
 ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ  
 الْعَالَمِينَ﴾ [الصفافات: ١٨٠ - ١٨٢].

قال المؤلف - عفا الله عنه وعنا (١) -:

تَمَّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ (٢٣) مِنْ ذِي الْحِجَّةِ الْحَرَامِ خَاتِمَةَ سَنَةِ (١٠٨٢) - حَسَنَ (٢) اللَّهُ  
 خِتَامَهَا وَفَاتَحَهَا مَا بَعْدَهَا بِمَنَّةٍ وَفَضْلِهِ؛ آمِينَ - بِمَنْزِلِي بِظَاهِرِ الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ عَلَى  
 سَائِغِهَا أَفْضَلَ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ، دَائِمِينَ بِدَوَامِ اللَّهِ الْمَلِكِ الْعَلَّامِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ  
 الْعَالَمِينَ. انْتَهَى.

تَمَّ تَحْرِيرُهُ غَرَّةَ مُحَرَّمِ الْحَرَامِ مُفْتَتَحَ سَنَةِ (١٠٨٣) يَوْمَ الْجُمُعَةِ، بِيَدِ أَوْصَفِ  
 الْعِبَادِ بُرْهَانَ الدِّينِ نَزِيلِ طَيِّبَةِ الطَّيِّبَةِ، عَلَى مُطَيِّبِهَا الصَّلَوَاتِ وَالتَّسْلِيمَاتِ، غَفَرَ اللَّهُ لَهُ  
 وَلِوَالِدَيْهِ وَلِجَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ أَجْمَعِينَ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ (٣).

(١) قوله: «وعنا» ليس في (ف).

(٢) في (ش): «أحسن»، وليس فيها قبل قليل: «الحرام».

(٣) في (ش): «بدوام الملك العلام، والحمد لله وحده. وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة يوم الاثنين  
 (١٨) شهر ربيع الثاني من شهور سنة (١١٣٥) ختمه الله تعالى بالخير، على يد الفقير داود بن  
 سليمان بن محمد بن حسن الملقب بأبي العطا البسيوني الشافعي، غفر الله له ولوالديه ولمشايعه  
 ولجميع المسلمين، آمين، والحمد لله رب العالمين، آمين آمين، تم».

